Salvador Giner (coord.)

Teoría sociológica moderna

UNIVERSITAT DE VALÈNCIA
Biblioteca
80001706220

Ariel Sociología

Diseño de la cubierta: Joana Gironella

1.a edición: octubre 2003

© 2003: Fernando Aguiar, Salvador Aguilar, Anna Alabart Vilà,
Antonio Ariño Villarroya, Miguel Beltrán Villalva, Henar Criado Olmos,
María Trinidad Bretones, Salvador Giner de San Julián, Xavier Godàs Pérez,
Teresa González de la Fe, Francisco Herreros Vázquez, Emilio Lamo de Espinosa,
Cándido Monzón, Luis Moreno Fernández, José Antonio Noguera, Manuel Pérez Yruela,
Carlos Prieto, Daniel Raventós, José Enrique Rodríguez Ibáñez, Joaquim Sempere,
J. David Tábara y Cristóbal Torres Albero

Derechos exclusivos de edición en español
reservados para todo el mundo:
© 2003: Editorial Ariel, S. A.
Avda. Diagonal, 662-664 - 08034 Barcelona

ISBN: 84-344-1704-9

Depósito legal: B. 35.589 - 2003

Impreso en España

Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño
de la cubierta, puede ser reproducida, almacenada o transmitida
en manera alguna ni por ningún medio, ya sea eléctrico,
químico, mecánico, óptico, de grabación o de fotocopia,
sin permiso previo del editor.

ÍNDICE

Autores 15

Introducción, por SALVADOR GINER 19

PRIMERA PARTE

CAPÍTULO 1. **¿Para qué la ciencia social?**, por EMILIO LAMO DE ESPINOSA 25
1. Las dos formas del conocimiento social 25
2. La visión ortodoxa de la ciencia y sus condiciones sociales de posibilidad 28
3. ¿Cambiar el mundo o reflejar el mundo? 30
4. El acoplamiento institucional de ciencia y etnociencia 34
5. El nuevo papel de la ciencia social en la sociedad del conocimiento .. 39

CAPÍTULO 2. **El logro de la sociología**, por SALVADOR GINER 43
1. La inteligencia sociológica del mundo humano 43
2. La hegemonía del modo sociológico 52
3. Las ciencias humanas en pos del interés común 57
4. El porvenir de la sociología 63
Bibliografía 69

SEGUNDA PARTE

CAPÍTULO 3. **Funcionalismo, estructrualismo, teoría de sistemas**, por MIGUEL BELTRÁN VILLALVA 75
1. El pensamiento clásico: Spencer, Durkheim y Pareto 76
2. La aportación antropológica: Radcliffe-Brown y Malinowski 78
3. Talcott Parsons 79
4. Robert K. Merton 82
5. Davis, Coser, Moore: algunas tesis polémicas 85
6. El estructural-funcionalismo y la teoría de sistemas. La construcción de Niklas Luhmann 86
7. Una evaluación crítica 89
Bibliografía 92

CAPÍTULO 4. **El neoestructuralismo sociológico**, por JOSÉ ANTONIO NOGUERA 95
1. Los supuestos teóricos del estructuralismo en ciencias sociales 96
2. Orígenes y precedentes del estructuralismo 98
   2.1. La herencia de Durkheim y su escuela 98
   2.2. La concepción estructural del lenguaje en Saussure y su aplicación a la sociedad 98
3. La antropología estructural de Lévi-Strauss 100
4. El postestructuralismo, la crisis del sujeto y la cuestión del discurso . 102
5. Arqueología, genealogía y subjetividad: la obra de Foucault 105
   5.1. Discurso y sociedad: la arqueología del saber 106
   5.2. La genealogía del poder y la sexualidad 107
   5.3. La construcción de la subjetividad y las «tecnologías del yo» ... 109
6. El neomarxismo estructuralista de Althusser 110
   6.1. Los «dos Marx» y el «antihumanismo teórico» de Althusser 110
   6.2. «Autonomía relativa» y «sobredeterminación» estructural 111
   6.3. La ideología y los «aparatos ideológicos del Estado» 112
7. Evaluación crítica 114
   7.1. Las críticas al estructuralismo clásico 114
   7.2. Las aporías del postestructuralismo y de la obra de Foucault .. 115
   7.3. Las críticas al marxismo estructuralista 117
8. Balance final 118
Bibliografía 119

CAPÍTULO 5. **El marxismo sociológico**, por JOAQUIM SEMPERE 121
1. Sistematización y primeras reelaboraciones de la herencia de Marx y Engels 122
2. «Marxismo de la subjetividad y de la praxis revolucionaria» 124
3. Acumulación de capital e imperialismo 125
4. Las clases sociales 128
5. Teorías de las elites. La hegemonía cultural según Gramsci 130
6. Teoría del estado y la política 133
7. Enajenación y reificación. Una elaboración en el campo de la sociología del trabajo 134
8. El «marxismo occidental» y la «teoría crítica» de la Escuela de Frankfurt 136
9. La sociología marxista en los países del bloque soviético 137
10. Marxismo en España. Manuel Sacristán 138
11. Un balance 139
Bibliografía 140

CAPÍTULO 6. **El marxismo analítico**, por DANIEL RAVENTÓS 141
1. Introducción: cómo nace 142
2. Características 143
3. Individualismo metodológico y racionalidad 145
   3.1. El individualismo metodológico y la explicación funcional 149
4. Las investigaciones 151
   4.1. Las clases sociales 151
   4.2. El socialismo de mercado 154
   4.3. La Renta Básica 155

4.3.1. *Dos justificaciones normativas de la Renta Básica desde posiciones analíticas* 158
5. Críticas 161
5.1. Una crítica general 162
5.2. Una crítica concreta y doble 162
Referencias bibliográficas 164

CAPÍTULO 7. **El interaccionismo simbólico**, por TERESA GONZÁLEZ DE LA FE 167
1. Raíces teóricas: el pragmatismo filosófico 168
1.1. La regla pragmática de Peirce 170
2. La naturaleza mental de la sociedad: Ch. H. Cooley 173
3. El conductismo social de G. H. Mead 174
3.1. El conductismo social 177
3.2. Teoría de la personalidad social 179
4. La Escuela de Chicago: Thomas y Park 181
4.1. Orígenes: Albion Small 183
4.2. El interaccionismo de William Thomas 184
4.3. Robert E. Park: ecología humana y sociología urbana 186
5. H. Blumer y el interaccionismo simbólico 188
5.1. Premisas del interaccionismo simbólico 190
5.2. Concepción del significado 191
5.3. El proceso interpretativo: Teoría de la personalidad 191
5.4. La sociedad como «orden negociado» 193
5.5. Metodología y concepción de la sociología 196
6. E. Goffman: microanálisis del orden social 197
6.1. Los rituales de la interacción y el yo sagrado 201
6.2. La organización de la experiencia 204
7. Evaluación crítica de una gran herencia 207
7.1. Mead y la sociología 208
7.2. El interaccionismo simbólico actual 210
7.3. Goffman y los engranajes del orden interaccional 212
Bibliografía 215
Bibliografía y sitios web de interés para estudiantes 217

CAPÍTULO 8. **Sociología fenomenológica y etnometodología**, por TERESA GONZÁLEZ DE LA FE 219
1. Raíces filosóficas: Husserl y la crítica fenomenológica a la filosofía de principios del siglo XX 219
1.1. Críticas al positivismo y al historicismo 220
1.2. La «actitud natural» y el método de reducción fenomenológica 222
1.3. El mundo de la vida 223
1.4. Herencia de la fenomenología de Husserl 224
2. Alfred Schütz: significado, intersubjetividad y acción humana 226
2.1. El problema del significado 227
2.2. El mundo de la vida cotidiana: intersubjetividad y tipicidad ... 228
2.3. Tipificaciones e intercambiabilidad de perspectivas 230
2.4. Estructura de la experiencia social: tipos de orientación y de relación con otros 231
2.5. Contemporáneos, predecesores y sucesores. Biografía y estructuras socio-históricas 235

2.6. *Verstehen*: teoría y metodología en sociología 237
3. El construccionismo social de Berger y Luckmann 239
3.1. Conocimiento y vida cotidiana 240
3.2. Características básicas del mundo social 241
3.3. Institucionalización y roles 242
3.4. Legitimación y universos simbólicos 243
3.5. Socialización primaria y secundaria 245
4. La etnometodología 246
4.1. Definición de etnometología 248
4.2. La naturaleza de la acción social: Schütz frente a Parsons 249
4.3. La perspectiva de la etnometodología: la producción de la experiencia del orden social 252
4.4. La naturaleza del orden social 253
4.5. Propiedades de las prácticas sociales: *accountability*, reflexividad e indexicalidad 255
4.6. Actitud natural y actitud etnometodológica 257
5. Valoración crítica de la sociología fenomenológica 259
5.1. Problemas generales de la sociología fenomenológica 259
5.2. Críticas a la etnometodología 262
Bibliografía para estudiantes 265
Bibliografía 266

CAPÍTULO 9. **Sociología y elección racional**, por FERNANDO AGUIAR, HENAR CRIADO y FRANCISCO HERREROS 269
1. La teoría de la elección racional y la tradición weberiana 269
2. Acción colectiva 273
3. Estructura social y elección racional 276
4. La elección racional, las normas sociales y las relaciones de confianza 279
5. Racionalidad limitada, juegos evolutivos y sociología 283
6. Conclusión 287
Bibliografía 288

TERCERA PARTE

CAPÍTULO 10. **Sociología de la cultura**, por ANTONIO ARIÑO VILLARROYA .. 295
1. Ni dioses, ni bestias: animales simbólicos 295
2. La visión antropológica 296
2.1. La naturaleza de la cultura 296
2.2. Plasticidad y maleabilidad de la cultura 298
3. La cultura como totalidad 299
3.1. La cultura como conjunto de patrones normativos (cultura común) 299
3.2. La cultura como programa o código semiótico 300
3.2.1. La cultura como sistema de símbolos 301
3.2.1.1. La cultura es un sistema 302
3.2.1.2. La cultura consiste en símbolos 302
3.2.2. La relación entre cultura y sociedad 303
3.2.3. El análisis cultural 304
3.2.4. Apuntes críticos 305
4. La cultura como recurso: el capital cultural 306

4.1. La noción de campo 307
4.2. El *habitus* o las disposiciones de los agentes 309
4.3. El capital cultural y sus tipos 309
4.4. Los niveles culturales: distinción y pretensión 331
4.5. La crítica a Bourdieu 312
5. La cultura como proceso: el avance de la civilización 314
5.1. Las estructuras de la economía afectiva 315
5.2. De la primacía de las coacciones externas a la de las coacciones internas 316
5.3. El carácter procesual de la civilización 318
5.3.1. Los procesos históricos 318
5.3.2. La dinámica de las interdependencias sociales 319
5.4. La civilización y el estado 320
5.5. La difusión del código civilizatorio 320
5.6. ¿Es la civilización un proceso progresivo? 321
6. Las esferas culturales: sociología de lo sagrado 322
6.1. La esfera de lo sagrado 323
6.2. La secularización y la modernidad de la religión 325
7. El análisis de la cultura, un campo en expansión 328
Bibliografía seleccionada 329

CAPÍTULO 11. **Sociología del conocimiento y de la ciencia**, por CRISTÓBAL TORRES ALBERO 333
1. Conocimiento y sociedad: el desarrollo de la sociología del conocimiento 333
2. Un decálogo de principios fundamentales 337
2.1. El ser social determina la conciencia (Marx) 338
2.2. La clasificación de las cosas reproduce la clasificación de los seres humanos (Durkheim) 339
2.3. La forma de pensar el mundo orienta la acción ante el mismo (Weber) 341
2.4. La formulación general de la concepción total de la ideología (Mannheim) 342
2.5. El teorema de Thomas y la regla de la modestia incondicional de Znaniecki 344
2.6. La realidad se construye socialmente (Berger y Luckmann) 346
2.7. La búsqueda del reconocimiento estructura la vida científica (Merton) 348
2.8. El conocimiento científico es el producto de un grupo social específico, la comunidad científica (Kuhn) 350
2.9. Los principios de imparcialidad y simetría del programa fuerte (Bloor) 351
2.10. Coda epistemológica: Que el conocimiento esté afectado socialmente no implica necesariamente una fuente de error, aun cuando establece el alcance y extensión de su validez (Mannheim) . 353
3. Conclusiones 357
Referencias bibliográficas 360

CAPÍTULO 12. **Comunicación y sociedad**, por MARÍA TRINIDAD BRETONES y CÁNDIDO MONZÓN 363
1. El análisis de la comunicación 364

2. La comunicación de masas en el siglo XX 369
2.1. Expansión de los medios de comunicación 371
2.2. La investigación en comunicación de masas 372
2.3. La comunicación y la influencia de los medios 376
3. Comunicación política, democracia y opinión 382
3.1. La comunicación política 382
3.2. La comunicación electoral 383
3.3. Opinión pública, sondeos y democracia 385
3.4. Opinión y comunicación: el nuevo espacio público 387
3.4.1. La espiral de silencio 388
3.4.2. El modelo de la agenda 390
3.4.3. El modelo de propaganda 392
4. La mundialización de la comunicación y el control de la información 394
Bibliografía 397

CAPÍTULO 13. **La teoría social del trabajo**, por CARLOS PRIETO 401
1. El nacimiento de la centralidad social del trabajo: la economía de mercado 403
2. La consolidación de la centralidad social del trabajo 411
3. ¿Crisis de la centralidad del trabajo? 420
Bibliografía 426

CAPÍTULO 14. **Teoría socioambiental y sociología ecológica**, por J. DAVID TÁBARA 431
1. Concepciones y teorías socioambientales principales 431
2. La sociología ecológica 435
3. Agencia, estructura, límites al crecimiento y sostenibilidad 443
3.1. Agencia, estructura y adaptación socioambiental 443
3.2. La sostenibilidad 447
3.3. Los límites 449
3.4. El papel del consumo, de la riqueza y de la producción 450
4. Conclusión 455
Resumen 456
Bibliografía 456
Manuales y recopilaciones en inglés (selección) 457

CAPÍTULO 15. **Sociología urbana**, por ANNA ALABART 459
1. Inicio de la sociología urbana. La ciudad paleotécnica 459
2. Significado y sentido de la ciudad 461
2.1 Dos modelos: ciudad pública *versus* ciudad privada 462
2.2. La imagen de la ciudad 464
2.3. El centro urbano como paradigma simbólico 466
2.4. De lo rural a lo urbano: interrelaciones y solidaridades 468
3. El desarrollo urbano 473
3.1. La ciudad, laboratorio social 474
3.2. Para comprender la ciudad: la lógica de la ocupación del espacio 475
3.3. Mundialización y tecnología: ¿El fin de las ciudades? 478
4. Sociología del urbanismo 479
4.1. El preurbanismo 481
4.2. El urbanismo 483

4.3. La planificación territorial y el neoliberalismo urbano 489
Bibliografía 490

CAPÍTULO 16. **Los movimientos sociales**, por XAVIER GODÀS 493
1. Introducción 493
2. Teorías del comportamiento colectivo 495
2.1. Estructural-funcionalismo 496
2.2. Interaccionismo simbólico 498
3. El paradigma racional 499
3.1. La movilización de recursos 501
3.2. El proceso político 502
3.3. El análisis de marcos 504
4. Los nuevos movimientos sociales 505
4.1. Estructura y acción 506
4.2. El constructivismo 508
5. A modo de conclusión 510
Referencias bibliográficas 511

CAPÍTULO 17. **De la sociedad masa a la sociedad corporativa**, por SALVADOR GINER y MANUEL PÉREZ YRUELA 513
1. La concepción de la sociedad moderna como sociedad masa 513
2. De la sociedad masa a la sociedad corporativa 515
3. El corporatismo 516
4. La sociedad corporativa 519
5. Gobernabilidad, gobernanza y sociedad corporativa 521
6. El gobierno privado del interés público 523
Bibliografía 525

CAPÍTULO 18. **Ciudadanía, desigualdad social y Estado del Bienestar**, por LUIS MORENO 527
1. Teoría de la ciudadanía civil, política y social 527
2. Desigualdad social y legitimidad del Estado del Bienestar 529
3. Bases morales, económicas y políticas de la vida social contemporánea. Liberalismo individualista y liberalismo social 531
4. Pobreza, exclusión social y «últimas redes» de protección social. Renta Básica de ciudadanía 533
Colofón 535
Bibliografía 536

CAPÍTULO 19. **Sociología política**, por LUIS MORENO 539
1. Sociedad, sociología y politología 539
2. Ideas, intereses, instituciones 540
3. Conducta política y estudios comparativos 543
4. Democratización y actores políticos 545
Colofón 547
Bibliografía 549

CUARTA PARTE

CAPÍTULO 20. **Macrosociología: modernización, historia y evolución,** por SALVADOR AGUILAR y SALVADOR GINER 555
1. Sociología y evolución 555
2. Evolución y evolucionismo 559
2.1. Precisiones conceptuales 560
3. La modernización unívoca 564
3.1. ¿Dos concepciones antagónicas? 568
4. Las sendas divergentes de la modernización 573
5. Hacia la sociedad mundial 579
Bibliografía 582

CAPÍTULO 21. **Crítica de la modernidad**, por JOSÉ ENRIQUE RODRÍGUEZ IBÁÑEZ 585
1. La Europa de entreguerras: crítica cultural y renovación teórica 585
1.1. La sociedad y cultura de masas y sus críticos: Mannheim, Ortega, Arendt 586
1.2. El arranque del marxismo cultural y del freudomarxismo: Lukács y Reich 588
2. La Escuela de Frankfurt: Horkheimer, Adorno, Marcuse; Benjamin .. 590
2.1. Teoría, metodología e investigación 591
2.2. Crítica cultural de la modernidad 596
3. La teoría comunicativa de la sociedad de Habermas 602
3.1. Teoría y metodología de las ciencias sociales 602
3.2. Crítica político-cultural 608
4. A modo de conclusión: de la teoría crítica a la teoría de la sociedad del riesgo 610
Referencias bibliográficas 613

AUTORES

Fernando Aguiar. Científico titular del Instituto de Estudios Sociales Avanzados, CSIC, en Córdoba. Se ocupa de cuestiones de ética, filosofía política y teoría sociológica. En este campo indaga la relación entre identidad social, racionalidad e intencionalidad. Entre sus publicaciones recientes, es coautor de «Rationality and Identity: a Critique of Alessandro Pizzorno» en el *European Journal of Sociology* (2002), junto a Andrés de Francisco.

Salvador Aguilar. Profesor de estructura y cambio social en los estudios de licenciatura en sociología de la Universidad de Barcelona. Se graduó en la New School for Social Research de Nueva York. Especializado en sociología política y en el análisis de la acción colectiva, es autor de *Ordre i desordre. Estructura i canvi de les societats* (Hacer, 2001) y de un considerable número de estudios sobre los temas de su especialidad, publicados en revistas y libros colectivos. Prepara un libro sobre el orden mundial posterior a la guerra de Iraq de 2003.

Anna Alabart Vilà. Catedrática de sociología en la Universidad de Barcelona, por la que es doctora en Economía, con una disertación sobre las asociaciones de vecinos. (Premio Ciudad de Barcelona de Investigación, 1982). Descuellan entre sus publicaciones *La ciutat dual* (1996), *Estructura social y vivienda en Cataluña* (1994), *Desigualdades, clases sociales y territorio* (2001), *El barri i l'espai públic: model de vida social urbana* (2003).

Antonio Ariño Villarroya. Profesor de sociología y director del Departamento de Sociología y Antropología Social en la Universidad de Valencia. Es autor de *Sociología de la cultura, la constitución simbólica de la sociedad* (Ariel) entre otras obras. Su investigación se centra en la sociología de los valores y de la cultura, y se extiende al «tercer sector» de la economía y a la participación ciudadana, así como a las migraciones.

Miguel Beltrán Villalva. Catedrático de sociología en la Universidad Autónoma de Madrid. En el ámbito de la teoría sociológica se ha ocupado de cuestiones epistemológicas y metodológicas, así como de sociología

del conocimiento y la ciencia, además de la función del lenguaje en la vida social. Entre sus publicaciones destacan *Ciencia y tecnología* (CIS, 1979, 3.ª ed., 2001), *La realidad social* (Tecnos, 1991, 2.ª ed., 2003), *Una lectura sociológica de Saussure y Chomsky* (Fundación Banco Exterior, 1991) y *Perspectivas sociales y conocimiento* (Anthropos, 2000).

Henar Criado Olmos. Investigadora de la Fundación Juan March, doctora en Ciencia Política por la Universidad Autónoma de Madrid. Investiga en el campo del análisis del comportamiento político y electoral desde la psicología cognitiva y la elección racional. Autora de «In whum we trust? The Development of Particularised Trust inside Associations», *European Political Science* (2003). Compiladora de «Elección racional y comportamiento electoral», *Zona Abierta*, 2003.

María Trinidad Bretones. Profesora del Departamento de Teoría Sociológica y Metodología de las CC Sociales, Universidad de Barcelona. Licenciada en Filosofía y doctora en Sociología por la misma universidad. Especializada en Estructura social y en Sociología de la comunicación. Autora de *La estructura de las sociedades avanzadas* (2001), además de un buen número de estudios y monografías.

Salvador Giner de San Julián. Catedrático de sociología en la Universidad de Barcelona (MA, PhD, Chicago). Uno de sus intereses principales es la historia de la teoría social, terreno en el que ha publicado *Teoría sociológica clásica* e *Historia del pensamiento social* (ambos, Ariel) así como *Sociedad masa* y *El progreso de la conciencia sociológica* (Península). Cofundador de la Federación Española de Sociología, que presidió. Fue fundador y director del Instituto de Estudios Sociales Avanzados, del CSIC. Es coeditor y coautor del *Diccionario de Sociología* (junto a Emilio Lamo y Cristóbal Torres) y fue editor de la *Revista Internacional de Sociología.* Editor asociado del *European Journal of Social Theory.*

Xavier Godàs Pérez. Profesor de teoría sociológica en la Universidad de Barcelona —por la que se doctoró en sociología—, así como en la Escuela Superior de Administración de Empresas (ESADE). Está especializado en el estudio de los movimientos sociales y en las formas de participación política no institucionalizadas, terrenos en los que ha publicado diversos trabajos.

Teresa González de la Fe. Profesora titular de sociología en la Universidad de La Laguna, donde enseña teoría sociológica. Sus publicaciones e investigaciones versan sobre epistemología de la sociología, así como sobre sociología del conocimiento científico y de la ciencia. Dirige el Instituto Universitario de Ciencias Políticas y Sociales de su universidad. Lleva a cabo el Sistema de Indicadores de la Sociedad de la Información en Canarias. Directora general de Universidades e Investigación del gobierno canario (1996-1999).

Francisco Herreros Vázquez. Investigador de la Fundación Juan March, doctor en Sociología por la Universidad Complutense de Madrid. Investiga el campo del análisis del capital social y la confianza política. Autor de *The Problem of Forming Social Capital: Why Trust* (en prensa, Nueva York: Palgrave) y «Elección racional y comportamiento electoral», *Zona Abierta* (2003).

Emilio Lamo de Espinosa. Catedrático de sociología en la Universidad Complutense. PhD en sociología por la Universidad de California y doctor en Derecho, Universidad Complutense. Director del Real Instituto Elcano de Estudios Internacionales. Colaborador habitual de los diarios *ABC* y *El País*. Ha publicado más de un centenar de artículos, así como una docena de libros. Entre ellos descuellan *La sociedad reflexiva* (Madrid, 1990), *Sociedades de cultura y sociedades de ciencia* (Oviedo, 1996, Premio Internacional de Ensayo Jovellanos) y junto a Salvador Giner y Cristóbal Torres, *Diccionario de Sociología* (Madrid, 2003, 2.ª ed.).

Cándido Monzón. Profesor de opinión pública y sociología de la comunicación en la Universidad Complutense de Madrid. Sus indagaciones sociológicas se orientan hacia la opinión pública, la imagen pública y la comunicación política. Es autor de los libros *Opinión pública: teorías, concepto y método* (1987), *Opinión pública: comunicación y política* (1996) y *Conductas y medios de comunicación social* (1997).

Luis Moreno Fernández. Investigador científico del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, en Madrid. Doctor en sociología y ciencia política por la Univeridad de Edimburgo. Ha desarrollado su labor investigadora y docente en varias universidades europeas y norteamericanas. Entre sus últimos libros cabe mencionar *Unión Europea y estado de bienestar* (1997), *Ciudadanos precarios: la «última red» de protección social* (2000) y *The Federalization of Spain* (2001).

José Antonio Noguera. Profesor Titular de Sociología en la Universidad Autónoma de Barcelona. Imparte en ella teoría sociológica contemporánea. Autor de diversos ensayos y estudios sobre ese campo en revistas nacionales e internacionales. Ha sido investigador invitado en la Universidad de California, Berkeley, y en la London School of Economics.

Manuel Pérez Yruela. Profesor de Investigación, Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Director del Instituto de Estudios Sociales Avanzados, Córdoba. Investiga cuestiones de sociología política y estado del bienestar en las democracias, en particular, la teoría corporatista; estudia también el nuevo localismo y la opinión pública democrática. Editor de la *Revista Internacional de Sociología*. Autor de numerosos estudios, libros y artículos publicados en revistas nacionales e internacionales.

Carlos Prieto. Profesor titular de sociología en la Universidad Complutense de Madrid. Doctor en Sociología por la Sorbona. Fue fundador y codirector de la revista *Sociología del Trabajo.* Editor, *La crisis del empleo en Europa* (1999), coeditor, con Fausto Miguélez, *Las relaciones laborales en España* (1991) y *Las relaciones de empleo en España* (1999). Autor de múltiples estudios en torno al trabajo, al empleo y a las relaciones laborales. Miembro del consejo de redacción de *Travail et emploi* y de *Sociologie du travail.*

Daniel Raventós. Profesor de teoría sociológica en la Universidad de Barcelona. Ha publicado diversos artículos de teoría social en revistas especializadas. Miembro del consejo de redacción de la revista *Viento Sur* desde 1993. Presidente de la asociación Red Renta Básica (perteneciente al *Basic Income European Network*). Autor de los libros *El derecho a la existencia* (1999) y *La renta básica: por una ciudadanía más libre, más igualitaria y más fraterna* (2001-2002, como coordinador y coautor). Ambos en Editorial Ariel.

José Enrique Rodríguez Ibáñez. Catedrático de sociología en la Universidad Complutense de Madrid. Ha sido director del Departamento de Teoría Sociológica. Dos obras recientes suyas son *La perspectiva sociológica* (Taurus, 1998) y *¿Un nuevo malestar en la cultura?* (Centro de Investigaciones Sociológicas, 1999).

Joaquim Sempere. Profesor de sociología en la Universidad de Barcelona. Doctor en filosofía y licenciado en sociología por la Universidad de París-X. Es autor de los libros *L'explosió de les necessitats* y *Sociología del medio ambiente* (con Jorge Riechmann). Su campo de investiación es la sociología ambiental, la teoría de las necesidades y la sociología de los movimientos sociales.

J. David Tábara. Profesor de sociología ambiental en la Universidad Autónoma de Barcelona —licenciatura de ciencias ambientales— e investigador del Instituto de Ciencia y Tecnología de dicho centro. Profesor de gestión ambiental de la Universidad Pompeu Fabra. Entre sus publicaciones se cuentan *Acció ambiental* (Benissalem, Islas Baleares, 1999); «Spain: Words that succeed, climate policies that fail» (*Climate Policy*, 2003), coordinador y compilador de *Public Participation in Sustainability Science* (Cambridge University, 2003).

Cristóbal Torres Albero. Profesor titular de sociología en la Universidad Autónoma de Madrid. Entre sus publicaciones descuellan los libros *Sociología política de la ciencia* (Alianza, 1994 y 2002), *Sociología de la ciencia y la tecnología* (CSIC, 1995) y la coedición del *Diccionario de sociología* (Alianza) y del *Anuario social de España* (La Caixa, 2000, y años siguientes).

INTRODUCCIÓN

por SALVADOR GINER

Este libro reúne un conjunto de estudios que exponen y evalúan la aportación de la teoría sociológica (y en general, de la sociología misma) a nuestro conocimiento del mundo humano y de la sociedad contemporánea. Al igual que cualquier otra ciencia social, la sociología avanza y crece a partir de su propia tradición. (Hasta cuando se enfrenta con ella.) Por eso es tan crucial para sus cultivadores conocer y dominar el legado de sus clásicos. El período histórico en que se elaboraron sus fundamentos va desde la Ilustración, en el siglo XVIII, hasta el fin de la Primera Guerra Mundial. La publicación póstuma de *Economía y sociedad* de Max Weber, fallecido en 1920, poco después, lo cierra. Fue la época jalonada por nombres como los de Comte, Marx, Spencer, Tönnies, Simmel, Pareto, Durkheim y Weber, cuya aportación fue tan importante para la sociología como para el mismo pensamiento occidental. Por otra parte, no falta quien arguye, con razón, que ciertas contribuciones posteriores a las de aquellos autores son hoy parte también del acervo clásico de la sociología.

Teoría sociológica moderna presenta crítica y sistemáticamente lo que el núcleo especulativo y generalizador de la disciplina ha aportado a partir del convencional año de 1920. No es pues un libro de teoría en el sentido de que centre su atención sobre el último decenio, sino un tratado plural de historia reciente y contemporánea. Da cuenta y razón de logros y caminos abiertos, así como hasta de algunas carencias tal y como se fueron sucediendo durante los últimos tiempos. Siendo la sociología lo que es y representa en la cultura contemporánea, este libro da testimonio también de una crucial aventura intelectual de nuestra época: la reflexión de las gentes sobre sí mismos y su mundo social en plena modernidad. Tal vez sea la sociología la que mejor sepa hacerlo. Por eso los autores esperamos que el lector no sólo conozca a través de este tratado algo de lo que la sociología enseña para que aprendamos a conocernos a nosotros mismos, y a conocer nuestra condición, sino que también encuentre alguna respuesta a los interrogantes propios de nuestro tiempo. En este sentido, se trata de un libro de sociología que va algo más allá de la sociología.

Teoría sociológica moderna se abre con un texto de Emilio Lamo de Espinosa en el que se intenta responder al porqué de la ciencia social, y muy en especial al porqué de la sociología. El autor nos introduce en la problemática epistemológica de la disciplina, al tiempo que identifica su lugar en el mundo del conocimiento y la cultura. Le sigue un capítulo confeccionado por el propio compilador dedicado a explicar los logros no sólo cognoscitivos sino también morales de la sociología en el mundo contempráneo. Ambos trabajos exploran la que podríamos llamar razón sociológica o modo sociológico de inteligir e indagan sus repercusiones en el mundo del saber.

La segunda parte de *Teoría sociológica moderna* está dedicada a presentar las grandes corrientes y escuelas de la disciplina. La abre el capítulo de Miguel Beltrán Villalva sobre una de las tendencias teóricas más potentes y decisivas, la estructuralista y funcionalista durante su período clásico. (Esta tendencia fue hegémonica por largo tiempo y en varios países y ha dejado un legado vivo y sustancial.) El autor explica cómo el enfoque desembocó en la visión sistémica de la sociedad y desvela los rasgos de la llamada teoría de sistemas en su versión sociológica. Le sigue José Antonio Noguera, quien presta atención a la importante corriente neoestructuralista (también llamada a secas, estructuralista), que floreció en varias ciencias sociales durante la segunda parte del siglo XX y que tuvo cruciales repercusiones más allá de ellas, puesto que tanto la literatura y las artes como la filosofía sintieron su potente influjo.

El marxismo ha sido una corriente no menos descollante del pensamiento occidental moderno y contemporáneo. A su dimensión sociológica entre las primeras generaciones discípulas de Marx dedica Joaquim Sempere el primero de los dos capítulos que le prestan atención. En el segundo, Daniel Raventós se concentra sobre la reformulación del marxismo a manos de quienes han venido en llamarse marxistas analíticos. Son éstos quienes hoy mantienen encendida la llama del enfoque marxista, enriquecido con nuevos hallazgos y aportaciones.

Dos escuelas distintas entre sí —aunque de algún modo emparentadas— se erigieron a lo largo del siglo XX como alternativas tanto a la visión estructuralista (y a la funcionalista) como a la marxista. Por una parte la notable corriente del interaccionismo simbólico y por otra la fenomenológica (junto a su ramificación, la etnometodología). Teresa González de la Fe les dedica sendos capítulos y evalúa su considerable aportación.

Finalmente, tres autores, Fernando Aguiar, Henar Criado y Francisco Herreros, exploran la contribución sociológica de una de las corrientes analíticas más significativas de fines del siglo XX y principios del XXI, la de la tría o elección racional, que durante los dos últimos decenios ha establecido importantes criterios explicativos de la conducta tanto en economía como en sociología y otras disciplinas.

La presente compilación entra así en una tercera parte que, en lugar de centrarse sobre grandes escuelas, lo hace sobre varios de los campos de

indagación de la sociología moderna, para presentarnos sus hipótesis, hallazgos y constataciones. Antonio Ariño Villarroya analiza los estudios sociológicos sobre la dimensión simbólica de la vida social. Cristóbal Torres Albero hace lo propio con los que versan sobre la ciencia y el conocimiento científico, puesto que son también actividades sociales, sociológicamente explicables. Dentro aún del campo de lo cultural, Trinidad Bretones y Cándido Monzón trazan las aportaciones esenciales de la sociología de la comunicación y de los medios técnicos que producen la llamada «sociedad de la información».

Las sociedades industriales avanzadas se han reestructurado de tal modo que han requerido la atención de varias especialidades fundamentales. Carlos Prieto atiende a la teoría sociológica del trabajo en condiciones de modernidad avanzada. David Tábara, a la recientemente desarrollada sociología ambiental. Anna Alabart hace lo propio con respecto a la sociedad urbana y urbanizada que se ha consolidado hoy en el mundo. Los movimientos sociales característicos de nuestra época han generado un conjunto de teorías e interpretaciones que analiza Xavier Godàs, mientras que este propio compilador, junto a Manuel Pérez Yruela exponen la interpretación de la sociedad moderna como «sociedad masa» o bien, alternativamente, como «sociedad corporativa». Finalmente, Luis Moreno Fernández dedica su atención a la dimensión política de estas sociedades en sendos capítulos: en el primero explora y expone las teorías existentes sobre la dimensión ciudadana de toda democracia, así como la teoría del estado asistencial, tan vinculado a los derechos y deberes de la ciudadanía, y en el segundo atiende a las aportaciones más significativas de la sociología política.

La cuarta y última parte cubre el aspecto macrosociológico de la teoría en su esfuerzo por pergeñar hipótesis plausibles, basadas en la síntesis de conocimientos empíricos, sobre la dinámica evolutiva de la humanidad y el surgimiento de la modernidad, así como sobre la dirección de esta última. Tal intenta hacer el capítulo confeccionado por Salvador Aguilar, con mi propia colaboración. José Enrique Rodríguez Ibáñez, por su parte, concentra su atención sobre el modo con el que los sociólogos han tratado esa misma modernidad, puesto que una parte muy sustancial de la teoría sociológica se ha dedicado a elucidar su naturaleza y sentido. La reflexión sociológica y la indagación social científica son, además, parte de la modernidad misma. Con este importante capítulo concluye, apropiadamente, pienso, *Teoría sociológica moderna*.

Como compilador de este tratado estoy muy consciente de que todo lo que la sociología enseña o indaga no ha podido ser cabal y justamente cubierto en él. No obstante, la calidad de los diversos autores, todos ellos especialistas y autoridades reconocidas en los campos en los que aquí muestran su pericia, así como la amplitud de este ambicioso proyecto me inclinan a pensar que el resultado no ha sido totalmente insatisfactorio. A ellos, a su humildad y constante buena voluntad, debo mi más profundo agradecimiento. Pensando en su aportación y buena compañía no puedo

menos que sentir por mi gremio sociológico, en especial el de mis compatriotas, un sentimiento de respeto y admiración. Hago extensivo mi agradecimiento a quienes en la Editorial Ariel me han prestado su apoyo con tanta paciencia y buen humor. La casa prohíbe por costumbre dar sus nombres. La obedezco cortésmente pero ellos saben hasta qué punto les estoy obligado.

Verano, 2003

Primera parte

Capítulo 1

¿PARA QUÉ LA CIENCIA SOCIAL?

por Emilio Lamo de Espinosa

> Siempre habrá algunas reglas gobernando el espíritu que el espíritu, en su actual estado, no puede comunicar, y que, si adquiere capacidad para comunicar dichas reglas, ello supondría que había adquirido otras reglas más elevadas que, de nuevo no podrían ser comunicadas
>
> Friedrich von Hayek

Lo que pretendo en este trabajo es bastante sencillo: tomarme en serio el concepto de etnosociología y, a su luz, analizar las condiciones sociales de producción de la ciencia social. Hacer pues una sociología de las condiciones de producción y uso de la sociología. Los científicos sociales nos pasamos la vida estudiando el mundo. Ésa es nuestra tarea. Pues bien, lo que propongo es que, al menos por un instante, analizamos cómo el mundo nos estudia a nosotros. Al hacerlo creo que descubriremos que se está modificando de modo sustancial el estatuto ontológico de la ciencia social generando problemas nuevos para los que, lamentablemente, no tengo respuestas claras.

1. Las dos formas del conocimiento social

Comencemos por constatar la existencia de dos formas de conocimiento, el gran descubrimiento de la etnometodología de Garfinkel. En primer lugar, la ciencia (también social), un saber esotérico, minoritario, propio de expertos (más bien «sacerdotal» que «profético»), con un lenguaje idiosincrásico, adquirido por aprendizaje formal, usualmente en las universidades. Y de otra, la etnociencia (o la sociología laica, *lay sociology* la llamaba Garfinkel), un saber exotérico, mayoritario, de sentido común, adquirido por simple aculturación informal.[1]

1. Pues, como asevera Giddens, los individuos *tienen, como aspecto intrínseco de lo que hacen, la aptitud de comprender lo que hacen en tanto lo hacen.* A. Giddens, *La Constitución de la Sociedad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1995, p. 24.

Constatemos también que esas dos formas de saber, la formal y la informal, son válidas tanto para los saberes sobre la naturaleza como sobre la sociedad. De hecho, eso es una lengua, entre otras cosas: un depósito de experiencias y conocimientos sobre el hombre, la sociedad y el entorno. Y no es exagerado poner en relación la riqueza del vocabulario y la gramática de una lengua con la riqueza de las experiencias de sus hablantes. Quien aprende a hablar una lengua, aprende al tiempo la lógica del mundo de sus hablantes, ya sea la lógica de su naturaleza o la de su sociedad. Pero con una diferencia importante entre la etnociencia natural y la social: que así como el saber sobre la naturaleza no constituye esa misma naturaleza, el saber sobre la sociedad es constitutivo del mismo orden; es, pues, un saber performativo. Éste fue el segundo gran descubrimiento de Garfinkel, a saber, que la etnosociología, de una parte, permite comprender las actividades sociales cotidianas, pero, de otra, las crea y constituye al tiempo que las hace explícitas. Como escribe con su inimitable estilo:

> Las actividades mediante las cuales los miembros de una colectividad producen y controlan situaciones de actividades cotidianas organizadas son idénticas a los procedimientos que dichos miembros utilizan para hacer estos contextos explicables.[2]

Críptica frase que, traducida, dice lo siguiente:

> La propiedad de (las) descripciones (del mundo social) no es que describan el mundo, sino que muestran constantemente su constitución. Éste es el sentido que hay que dar en todos los estudios etnometodológicos a la expresión, tan repetida y misteriosa, de *account*: si describo una escena de mi vida cotidiana, no es por «explicar» el mundo por lo que interesaría a un etnometodólogo, sino porque al realizarse, mi descripción «fabrica» el mundo, lo construye».[3]

¿Por qué es esto así? Se aceptará también conmigo que todo orden social se sustenta en un saber etnocientífico de sentido común que contribuye a constituir ese mismo orden y sin el cual, simplemente, no sería tal orden social, sino otro distinto. Los sistemas de parentesco, por ejemplo, son el resultado de la aplicación por parte de los nativos de lo que saben sobre sus sistemas de parentesco, razón por la cual el único modo de conocerlo es preguntárselo a los nativos. Pero ese argumento es válido para todo tipo de orden social. No es posible la monarquía sin nativos que saben lo que es un Monarca, ni la democracia sin ciudadanos que saben lo que es un parlamento y unas elecciones, etcétera. Para saber todo ello tenemos que preguntárselo a los nativos. Los órdenes políticos, económicos y tantos otros, son lo que son, entre otras cosas, porque los nativos los constituyen como consecuencia de lo que saben sobre esos mismos órde-

2. H. Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology*, New Jersey, Prentice-Hall, 1967, p. 1.
3. Coulon, *La etnometodología*, Madrid, Cátedra, 1988, p. 49.

nes. Lo que tiene dos muy relevantes consecuencias. En primer lugar, que la *Verstehen*, como señala Giddens, *no constituye únicamente el coto privado del investigador social profesional, sino que la practica todo el mundo.*[4] Todos somos, más o menos, sociólogos comprensivos que interpretamos el mundo. Y en segundo lugar (y como consecuencia), todo aquello que cambia nuestros conocimientos sobre la sociedad contribuye a cambiar al tiempo esa misma sociedad.

Esto es muy importante: lo que sabemos sobre la sociedad contribuye poderosamente a formar esa sociedad mientras que lo que sabemos sobre las plantas o los insectos no forma parte esencial de ese fenómeno. Podemos visualizarlo mejor haciendo un experimento mental, un contrafactual. Si mañana los humanos perdiéramos la memoria, y con ella todos nuestros conocimientos sobre el mundo, la naturaleza seguiría su curso impertérrita mientras que las sociedades, todas, se irían al garete. Así de sencillo.

Añadamos una tercera idea introductoria más, para completar el argumento. Como intenté mostrar en *Sociedades de cultura y sociedades de ciencia*[5] la etnosociología es suficiente para conocer la realidad social en sociedades pequeñas, cerradas y de reproducción simple que, por lo tanto, sufren escaso cambio social, son históricamente frías. Son sociedades redundantes, cuyas cadenas de interacción son cortas y evidentes. Los aborígenes australianos no necesitan que vengan los científicos a decirles cómo son sus sociedades; es al contrario, el antropólogo es quien les pregunta a ellos. Son sociedades, por así decir, transparentes. Por eso Weber contraponía la claridad y transparencia de las sociedades tradicionales a la opacidad de las modernas:

> la racionalización de la actividad comunitaria no tiene en absoluto por consecuencia una universalización del conocimiento relativo a las condiciones y relaciones de esta actividad, pues frecuentemente conduce al efecto opuesto. El «salvaje» sabe infinitamente más de las condiciones económicas y sociales de su propia existencia que el «civilizado», en el sentido corriente del término, de las suyas.[6]

Ignoramos las condiciones sociales en las que reposa nuestra existencia. Pero para el nativo de una sociedad de cazadores-recolectoras o de una sociedad agraria tradicional, esas condiciones son evidentes: las tiene delante de sus ojos. Sin embargo, y como apuntaba Weber, en un momento dado de la historia (la Europa del XVII), la complejidad de los órdenes sociales es tal que la etnociencia ya no basta. Aparecen sociedades de reproducción ampliada, que se extienden y crecen y son por ello grandes, abiertas y entrelazadas en complejas redes de acción, y sometidas a rit-

4. A. Giddens, *Política, sociología y teoría social*, Paidós, Barcelona, 2001, p. 258.
5. E. Lamo de Espinosa, *Sociedades de cultura y sociedades de ciencia*, Ediciones Nóbel, Gijón, 1996, 261 pp. Premio Internacional de Ensayo Jovellanos 1995.
6. M. Weber, *Essais sur la théorie de la science*, París, 1955, p. 397.

mos de cambio social acelerado. El punto de vista del actor (siempre limitado a su contexto vital en el tiempo y en el espacio) no es ya suficiente para conocer las condiciones de su propia reproducción. Y es entonces cuando aparece la ciencia social, como un modo de hacer transparentes las sociedades que son opacas ayudándoles a transitar desde lo que llamamos tradición a lo que llamamos modernidad. Veámoslo al contrario mediante otro contrafactual: si las sociedades modernas fueran transparentes, los científicos sociales tendríamos poco trabajo, seríamos inútiles.

2. La visión ortodoxa de la ciencia y sus condiciones sociales de posibilidad

Sobre ese trasfondo, veamos ahora cuál es la visión ortodoxa de la ciencia. Ésta asegura que la ciencia social es una ciencia natural más o al menos es «como» ella. Que mira el mundo desde fuera como el biólogo mira a las hormigas, sin alterarlo por el hecho de mirarlo, pues el sujeto del conocimiento está fuera del objeto a conocer. La audiencia de la ciencia son otros científicos, de modo que la comunicación entre ellos tampoco altera el mundo. Y, finalmente, que la función de la ciencia es modelar el mundo: *picture*, imagen, representación, fotografía, son los símiles usuales. La ciencia ilumina, ilustra, trae luz desde fuera y, así, permite ver. Pensar es pues modelar la realidad. Vale la pena traer a colación la cita completa del *Tractatus* de Wittgenstein donde esta tesis se expone con contundencia:

> 2.1. Construimos para nosotros mismos pinturas *(pictures)* de los hechos.
> 2.12. La pintura es un modelo de la realidad.
> 2.13. A los objetos del mundo le corresponden en la pintura los elementos de la pintura.
> 2.15. Que los elementos de la pintura estén combinados unos respecto de otros de un modo determinado, representa que las cosas (en el mundo) están combinadas también unas respecto de otras.
> 2.17. Lo que la pintura debe tener en común con la realidad para poder representarla a su modo —justa o falsamente— es su forma de representación.[7]

En resumen: la ciencia social está fuera de la sociedad a la que mira como por la cerradura de una puerta para construir representaciones de ella. Es lo que Adorno llamaba la metafísica por la ranura.[8]

Es importante entender que este modo de ver la ciencia social no es en absoluto absurdo, pues se corresponde con la sociedad burguesa clásica y la separación en ella existente entre el sujeto del conocimiento (el científico social) y la sociedad que estudia (el objeto). En ellas el científico

7. L. Wittgenstein, *Tractatus Logico Pilosophicus*, Alianza Editorial, Madrid.
8. Th. W. Adorno, *Dialéctica negativa*, Taurus-Cuadernos para el Diálogo, Madrid, 1975, p. 142.

social es un sujeto minoritario, en gran medida desclasado, en buena parte marginado en universidades o centros de estudio, con poco contacto con el mundo real y que escribe para otros científicos. Hablamos pues de una ciencia social sin lectores, sin audiencia. La separación social entonces existente entre ciencia social y mundo de la vida era tal que tuvo que aparecer otro tipo de conocimiento social distinto a la ciencia para suplir la laguna sentida por los actores. Y eso es la novela, un saber sobre la sociedad y sus actores que, construido desde la etnociencia, desde la etnosociología, se dirige al público en general. Pero hete aquí que la novela describe la sociedad mejor aún que la sociología. Como confiesa Engels a propósito de las obras de Balzac,

> agrupa una historia completa de la sociedad francesa, de la que yo, incluso en las particularidades económicas (por ejemplo, la redistribución de la propiedad real y personal después de la Revolución francesa), he aprendido más que de todos los historiadores, economistas y estadistas profesionales.[9]

Como dice Milan Kundera, *el conocimiento es la única razón de la novela... surgida siempre de una pregunta sobre la sociedad humana.* La novela (al igual que la sociología) es para Kundera *la exploración del ser olvidado*, de la realidad oculta e ignorada.[10] Hace explícita nuestra sociedad en sus dimensiones más ocultas, pero lo hace para el sociólogo *lay*, nativo, no para al experto. ¿Y qué es una novela sino un modelo ideal-típico weberiano en el que, tras definir un entorno social y unos personajes, se exhibe la lógica de ese juego, que es una sorpresa para autor y lector? De modo que ciencia social y novela coexisten como dos modos del saber sobre la social que tienen mecanismos de producción y audiencias bien distintas. Recordemos: la audiencia determina el medio, como decía Florian Znanieki. Pero, como señalaba McLuhann, el medio es el mensaje. Dos mensajes distintos para dos medios de comunicación, y para dos audiencias.

La sociología del científico social clásico pone así de manifiesto las condiciones sociales que hacen posible la metafísica por la ranura y, por lo tanto, la separación entre el sujeto y el objeto del conocimiento. Condiciones bajo las cuales lo que dice el científico no afecta a lo dicho y, por lo tanto, el conocimiento social es teoría pura y no incide sobre la etnociencia. La visión cientifista de la ciencia social como mirada del biólogo sobre las hormigas tuvo pues su oportunidad social: la que le proporcionaba la distancia social existente en el sistema de la ciencia y el sistema de la vida en la sociedad burguesa clásica. Pues ciencia social y etnociencia social vivían aparte, como dos mundos separados, sin tocarse siquiera. Lo que dice el científico social escasamente afecta a los nativos.

9. Marx, K. y Engels, F., *Cuestiones de arte y literatura*, Barcelona, Península, 1975, p. 137.
10. M. Kundera, «*La desprestigiada herencia de Cervantes, en El arte de la novela*», Tusquets, Barcelona, 1987.

Lo contrario no es cierto, sin embargo, pues si los nativos no leían sociología, los sociólogos sí leían novelas, por ejemplo, y la visión común del mundo afectaba al científico social, la etnosociología sí incidía sobre la sociología. Eso lo saben muy bien los sociólogos clásicos y, por ello, toman todo tipo de precauciones para evitar esa interferencia de los *idola*, del modo común de entender el mundo. Por ello Marx nos asegura que la ciencia se construye contra las apariencias y Durkheim comienza sus *Reglas del método sociológico* aconsejando eliminar las pre-nociones y construyendo el objeto contra el sentido común. La teoría de los *idola* de Bacon, la teoría de los pre-juicios de los *philosophes* franceses del XVIII (Condillac, Helvetius, Holbach), la teoría de las ideologías de Marx y, más tarde, la sociología del conocimiento de Mannheim o la sociología reflexiva de Gouldner, todas ellas son modos de precaverse contra esa interferencia, bien conocida. Los sociólogos habíamos descubierto que el sociólogo es también actor social. Lo que faltaba por descubrir es lo contrario: que el actor social es también sociólogo.

3. ¿Cambiar el mundo o reflejar el mundo?

Algo que los novelistas o dramaturgos sí sabían, de modo que empezaré con un excelente ejemplo literario extraído pues de la etnosociología. En el acto I de *Macbeth,* las brujas saludan al futuro regicida diciéndole: *¡Salve Macbeth, futuro rey!* El leal caballero Banquo advierte entonces a su señor de la maldición de las brujas:

> Esa idea, metida dentro, bien pudiera inflamaros en el deseo de haceros con la corona... Pero esto es extraño, y frecuentemente, para arrastrarnos a nuestra perdición, los instrumentos de las tinieblas nos profetizan verdades y con inocentes bagatelas nos seducen para exponernos con alevosía a las consecuencias más terribles.

Pues, como dice la bruja Hécate, *la confianza es el mayor enemigo de los mortales*.[11] El resultado es sabido; impulsado por la perfidia de Lady Macbeth y creyendo en la profecía, Macbeth asesina al Rey Duncan ocupando su lugar y cumpliendo la maldición de las brujas. Y por ello al final del acto IV Macbeth se lamenta de haberse dejado seducir: «*¡Que nadie crea jamás a esos diablos impostores que nos engañan con oráculos ambiguos que vierten en nuestros oídos promesas de esperanza y luego las aniquilan!*» Macbeth cumplió la profecía de las brujas, y desesperado al comprobar que ha sido juguete de engaños exclama:

> El mañana, el mañana y el mañana avanzan paso a paso, día a día, hasta agotar la última sílaba del tiempo vivido; los ayeres acompañaron a los locos

11. *Macbeth*, acto III, escena V.

> mortales a través de la ruta que les llevaba al polvo de la muerte... ¡Apágate, fugaz antorcha, apágate! Nuestra vida es una pobre sombra, un triste actor que gesticula un instante sobre la escena, para luego caer en el olvido...; un demente aparatoso contando una leyenda necia con una carga vacía...

Shakespeare es el gran descubridor de la tragedia oculta tras las profecías que se autocumplen, el gran descubridor de que las imágenes que los hombres tienen de su futuro, contribuye poderosamente a canalizar su conducta en el presente y así a construir ese mismo futuro. Esta gran y vieja verdad es, sin embargo, una novedad para la ciencia social, aunque fue prevista con meridiana claridad por nuestro Benito Jerónimo Feijoo en su *Teatro crítico universal* (1726) al señalar:

> Algunas veces las mismas predicciones influyen en los sucesos, de modo que no sucede lo que el astrólogo predijo porque lo leyó en las estrellas; antes sin haber visto él nada en las estrellas sucede sólo porque él lo predijo. El que se ve lisonjeado con una predicción favorable, se arroja con todos sus fuerzas a los medios, ya de la negociación, ya del mérito, para conseguir el profetizado ascenso, y es natural lograrle de este modo.[12]

Una gran verdad que comenzó a abrirse camino a finales del XIX y, sobre todo, en el siglo XX cuando, al hilo de la institucionalización de la ciencia social, ésta altera profundamente, no tanto su estatuto epistemológico como su estatuto ontológico. Marx primero, pero después otros muchos científicos sociales (Freud, Keynes) comienzan a hablarle directamente al público y no sólo a otros científicos. Con ellos el discurso de la ciencia social pretende, no tanto reflejar el mundo, sino cambiarlo, como señalaba Marx en la cuarta de sus *Tesis sobre Feuerbach*. Y al menos en alguna medida lo consiguen introduciendo con ello un bucle reflexivo y paradójico en el estatuto ontológico de la ciencia social, en sus condiciones sociales de producción.

Analicemos el caso de Marx para ver cómo funciona este bucle. Como es bien conocido, Marx se consideraba un científico más, en todo similar a Darwin, por ejemplo. Y efectivamente, si el científico inglés había descubierto las leyes que regulan la sucesión de las especies, Marx había descubierto las que regulan los modos de producción. Así, en el prefacio a la primera edición alemana de *El Capital*, Marx se refiere a *las leyes naturales de la producción capitalista..., esas tendencias que trabajan con necesidad férrea hacia resultados inevitables*. Del mismo modo, en el epílogo a la segunda edición alemana, un comentarista ruso de *El capital* afirmaba que *Marx trata el movimiento social como un proceso de historia natural gobernado por leyes no sólo independientes de la voluntad consciente y la inteligencia humana, sino que, al contrario, determinan esta voluntad*

12. Tomo esta referencia de José Castillo Castillo, «Instantáneas sociológicas», Conferencia de clausura del VI Congreso Español de Sociología, *Boletín FES*, 23, 1999, p. 9.

consciente e inteligencia, añadiendo luego Marx que tal es sólo el método dialéctico.[13] La diferencia entre ambos es, sin embargo, que las especies no leyeron a Darwin (bueno, una sí) mientras que la sociedad sí leyó a Marx y la amplia difusión de sus escritos generó efectos más que curiosos.

Así, es posible que líderes sindicales, de partidos políticos o de organizaciones empresariales orientaran su acción y estrategia basados en el modelo marxiano del cambio social que predice una creciente proletarización y empobrecimiento relativo y agravamiento de la lucha de clases. Algunos asumirían que el tiempo corría a su favor, la historia estaba con ellos y la revolución era inevitable. Bastaba sentarse a esperar para que ocurriera. Como escribió agudamente Walter Benjamin, *nada corrompió tanto a la clase trabajadora alemana como la idea de nadar a favor de la corriente,*[14] frase que igualmente podría aplicarse al socialismo español y a otros muchos. En estos casos, la aceptación o interiorización del modelo marxiano de la inevitabilidad de la revolución por parte de los actores cuya conducta el propio modelo considera, lo habría anulado, al producir en ellos una actitud quietista y desmovilizada en contraste con el voluntarismo y radicalismo supuesto en el modelo. En resumen, la difusión del modelo marxiano habría generado una predicción que se autoniega.

Pero eso es sólo parte del problema, pues otros nativos, por el contrario, y así numerosos jóvenes intelectuales de clase media, habrían sido impulsados a la militancia en el movimiento obrero por la lectura de la obra de Marx y Engels o de sus numerosos divulgadores, contribuyendo así —*a sensu contrario*— a la autorrealización del modelo de lucha de clases. E incluso otros, finalmente, aceptando igualmente el modelo, habrían tratado de evitar sus consecuencias dialogando con las organizaciones obreras, aceptando el sufragio universal o construyendo el gigantesco edificio del moderno Derecho del Trabajo y la seguridad social; los casos de Bismarck (y la poderosa influencia que sobre él tuvo el socialista Lasalle) o de Primo de Rivera estarían en tal dirección. De este modo, el modelo predictivo marxiano, al difundirse, habría generado tendencias tanto el autocumplimiento como a la autonegación, por lo que resultaría simplemente absurdo preguntarse si las predicciones marxianas se cumplieron o no sin tener en cuenta la reflexividad que generaron.

Efectivamente, las predicciones marxianas, ¿se incumplieron porque Marx estaba equivocado o porque se autonegaron? Marx, ¿refleja el mundo o lo cambia? Pues si lo refleja adecuadamente no puede cambiarlo y si lo cambia no lo refleja adecuadamente. La ciencia social, ¿es un espejo o un instrumento? Un espejo que modifica la realidad que refleja es un mal espejo. Ahora bien, y como sabía Marx, si la ciencia social no nos sirve para cambiar la sociedad, entonces, ¿para qué la queremos?

Un segundo ejemplo, igualmente significativo, es el del psicoanálisis. Que fue también concebido por Freud como una ciencia natural enraiza-

13. K. Marx, *El capital,* International Publishers, Nueva York, 1967, vol. I, pp. 8, 18 y 19.
14. W. Benjamín, *Angelus Novus,* EDHASA, Barcelona, 1970, p. 83.

da en el presupuesto del determinismo universal. Ahora bien, tal ciencia tuvo desde la primera posguerra un inmenso éxito popular en Europa, que se amplió a los Estados Unidos en la segunda posguerra, de modo que el psicoanálisis acabó transformándose en una ideología de consumo masivo. Las consecuencias de esta recepción/difusión han sido percibidas por John Seeley y por Peter Berger en sendos artículos, aparentemente independientes pero de consecuencias contradictorias.

> El hombre post freudiano —dice John Seeley— es diferente del hombre pre freudiano por lo menos porque ha accedido directamente al mundo freudiano; y en la medida en que esto ocurre, la imagen freudiana bien no es ya cierta, o es simplemente incompleta.[15]

Pero de nuevo tenemos la duda: mientras Seeley cree que esta reflexividad generó tendencias hacia la autonegación del modelo, Peter Berger cree, por el contrario, que generó tendencias al autocumplimiento:

> La realidad psicológica produce el modelo psicológico, puesto que el segundo es una descripción empírica del primero. Pero la realidad psicológica, a su vez, es producidas por el modelo psicológico, puesto que el último, no sólo describe, sino que define la primera, en el sentido creador de definición al que alude el famoso enunciado de W. I. Thomas de que una situación definida como real por la sociedad será real en sus consecuencias.

Por lo que concluye que *los modelos psicológicos operan en la sociedad como profecías que se autocumplen*.[16]

En resumen, es posible argumentar que los modelos científico-sociales, al ser difundidos, alteran su estatuto ontológico pasando de ser teorías puras usadas por los científicos sociales y que modelan el mundo, a ser mapas cognitivos que, integrados en la etnociencia, orientan a los nativos, quienes eventualmente los utilizan para generar estrategias, en un proceso de deslizamiento desde la *theoria* (científica) a la praxis (etnocientífica) sin solución de continuidad.

Con este tipo de ciencia social que se difunde, que le habla al objeto y no al observador, la posibilidad de un cortocircuito entre ciencia y etnociencia comienza a aparecer, realizando de manera práctica lo que K. O. Apel llama el *a priori* de las humanidades: que sujeto y objeto hablan la misma lengua.[17] Los virus no leen libros de biología; los humanos, sí, y también de ciencia social. Y de hecho, cada vez más.

15. J. Seeley, *The Americanization of the Unconscious*, Science House Inc, Nueva York, 1967, p. 103. Véase también, del mismo autor, «La norteamericanización del inconsciente», en H. M. Ruitenbeek, *Psicoanalisis y ciencias sociales*, Fondo de Cultura Económica, México, 1973, pp. 245 y ss.

16. P. Berger, «Towards a Sociological Understanding of Psychoanalysis», en *Social Research*, 32 (1965) 34.

17. Karl Otto Apel, *Communication and the Foundations of the Humanities*, en *Acta Sociológica*, 15, 1 (1972), 7 y ss.

4. El acoplamiento institucional de ciencia y etnociencia

A lo que asistimos ahora, en el marco de la sociedad de la ciencia y del conocimiento, es al acoplamiento institucional entre ciencia social y etnosociología. Veamos cómo describe este acoplamiento un brillante economista:

> El economista —dice Sargent— habrá de asumir que está modelando conjuntos de personas cuyo comportamiento está determinado por los mismos principios que él está usando para modelizarlos. Estos sistemas pueden contener misteriosos bucles autorreferenciales, especialmente desde el punto de vista de los asesores macroeconómicos que, si quieren que su consejo tenga poder de convicción, han de afrontar la perspectiva de que ellos son también participantes dentro del sistema que están modelizando.[18]

Pongamos algún ejemplo: cuando el Banco de España publica un riguroso y científico informe sobre la economía española, todos los actores económicos (empresarios, banqueros, inversores, analistas) se apresuran a leerlo, e inmediatamente ajustan su conducta a las previsiones del informe. Y nos podemos hacer la misma pregunta que antes: ¿los economistas del Banco de España están reflejando la realidad o la realidad está siendo conducida por el Banco de España? ¿Quién lee a quién, el Banco de España a la realidad o la realidad al Banco de España?

No es casual que los economistas (como los juristas y los psicólogos, por cierto) utilicen la misma palabra, «economía», para aludir a dos cosas bien distintas: de una parte, la ciencia económica (el observador), y de otra, la economía real (lo observado). Ocurre lo mismo con el derecho, que es también la ciencia del derecho y la realidad del derecho. Y con la psicología, que también es la ciencia y lo observado. Y nótese que eso no ocurre con las ciencias naturales y nadie confunde la botánica con las plantas, la zoología con los seres vivos o la física con el mundo.

El lenguaje ordinario es más sabio que nosotros y en las ciencias sociales confunde dos cosas muy distintas porque, *de facto*, se confunden en la realidad. A veces incluso el lenguaje se fuerza para mostrar como unidad lo que nosotros tratamos de separar: la ciencia y la etnociencia, la ob-

18. Thomas J. Sargent, *Bounded Rationality in Macroeconomics*, Clarendon, Oxford, pp. 22-23. Véase también *Expectativas racionales e inflación*, Alianza, Madrid, 1989 (1.ª ed. 1986). En el mismo sentido, véase Michel Callon, *The Laws of the Markets*, Oxford, Blackwell, 1988, quien escribe:

> El punto de vista que adoptamos [...] consiste en mantener que la ciencia económica (*economics*) en el sentido amplio del término, realiza, conforma y forma la economía *(the economy)*, más que observar cómo funciona [...] Lo que tenemos en la actualidad son historias separadas, por una parte la del pensamiento económico, presentada de acuerdo a una lógica puramente disciplinar, y por otra la de las actividades económicas, cuidadosamente separada de la de la ciencia económica; de un lado la historia de las ideas [...] y de otro una historia social de la economía [...] Es incuestionable que existe un grado de interdependencia de esas dos historias, incluso si no ha sido sistemáticamente estudiado. Por ello sería fascinante reconstruir una historia social de la ciencia económica que mostrase cómo nociones abstractas como las de oferta y demanda o la de mercados interconectados, competencia imperfecta o incentivos, han sido formuladas en constante relación con cuestiones prácticas, que a su vez ellas mismas han contribuido a reformular (pp. 1-2).

servación y lo observado. Y así, por ejemplo, distinguimos entre sociología y sociedad, pero los nativos con frecuencia dicen que tal cosa es un «fenómeno sociológico», no un fenómeno social, confundiendo de nuevo observación y observado. Pero al proceder de este modo el lenguaje ordinario acierta más que nosotros, porque todo fenómeno social es ya un fenómeno constituido por el saber sobre ese fenómeno, es pues un saber sociológico.

Que todo esto es bastante obvio para un observador inteligente del mundo lo prueba un hecho bastante sorprendente: que el conocido financiero y especulador George Soros (por cierto, discípulo de Popper en la London School of Economics) descubrió en 1987, por sí solo, la teoría de la reflexividad como peculiaridad de las ciencias sociales,[19] identificó los casos de Marx y Freud como ejemplos significativos de la teoría y, lo más interesante, aplicó el modelo a sus actividades especulativas en el entendimiento de que los precios del mercado no reflejan la realidad, sino la percepción que los *brokers* tienen de la realidad, percepción generada por la lectura que hacen de los analistas de la realidad.[20] *El pensamiento de los participantes* (en los mercados) —dice Soros— *es fácilmente influido por las teorías,*[21] asegura, de modo que si queremos hacer dinero en los mercados no debemos dejarnos llevar por el análisis de la realidad, sino por un análisis de los análisis de la realidad, pues es esa percepción, esa definición de la situación, lo que determina la fluctuación de los precios. No es la realidad económica la que determina los precios, sino la ciencia económica. *El análisis fundamental trata de establecer cómo los valores subyacentes se reflejan en los precios de las acciones, mientras que la teoría de la reflexividad muestra cómo el precio de las acciones puede influir en los valores subyacentes.*[22] Que Soros haya conseguido una fortuna siguiendo esas reglas da mucho que pensar. Pero *nihil novum sub sole*. Como sabía Hobbes, reputación de poder es poder, porque con ella se consigue la adhesión y afecto de quienes necesitan ser protegidos.[23]

Lo que estoy apuntando pues es al proceso por el cual la ciencia social se difunde y deviene etnosociología. O, por decirlo de otro modo, el

19. George Soros, *The Alchemy of Finance. Reading the Mind of the Market*, John Wiley and Sons, Inc., Nueva York, 1987.

20. Algo que sin duda había aprendido del mismo Keynes quien, en las escasas 15 páginas del capítulo 12 de la *Teoría General del interés, la ocupación y el dinero* de 1936, señala:

> Los profesionales de la inversión pueden compararse a competidores de esos concursos organizados por la prensa que deben elegir los seis rostros más bonitos entre cien fotografías; el premio corresponde a aquel cuya elección convenga mejor a las preferencias medias expresadas por la mayoría, de manera que cada cual debe elegir, no los rostros que le parecen más bonitos, sino aquellos que, según él piensa, deben llamar la atención de los otros competidores, de suerte que todos examinan el problema desde el mismo ángulo. No se trata de elegir a conciencia y según nuestra convicción las caras que son realmente más bonitas, ni siquiera aquellas que la opinión media considere realmente más bonitas. Aquí hemos llegado al tercer grado en el que usamos nuestra inteligencia para anticipar lo que la opinión media piensa que será la opinión media. Y yo sé que hay personas que razonan en el cuarto en el quinto grado (Fondo de Cultura Económica, 1965, pp. 142-143).

21. Soros, *op. cit.*, p. 38.

22. Ibídem, p. 55.

23. Hobbes, *Leviatán*, FCE, México, 1980, p. 69.

proceso por el cual el lenguaje científico se transforma en lenguaje ordinario y así, más que reflejar, conforma el mundo.

En un brillante trabajo aún no traducido al castellano, Robert K. Merton y Allan Wolfe plantearon conjuntamente este fenómeno como uno de los más interesantes de la sociología contemporánea:

> Una de las fases menos conocidas del desarrollo de la ciencia es el proceso mediante el cual descubrimientos científicos, conceptos y modos de pensar dejan atrás a los científicos que los generaron y pasan a formar parte de la cultura y la sociedad general. Este proceso, que tiene lugar en todas las ciencias, es de particular relevancia para los sociólogos. Los términos y conceptos de la sociología, a través de un proceso que ha sido descrito como de «incorporación cultural», pueden ser difundidos a través del lenguaje cotidiano, frecuentemente perdiendo en el proceso su conexión con la disciplina que le dio origen. Más aún, el conocimiento y las técnicas sociológicas pueden ser objetos de un proceso paralelo de «incorporación social», por el cual las instituciones sociales y elementos de la estructura social (tanto macro como micro) se apoyan (de modo directo o indirecto y no intencionado) en los métodos y descubrimiento de la sociología.[24]

Lo que el ya anciano pero brillante Merton estaba apuntando es a un doble proceso resultado del uso de la ciencia social, de *cómo el conocimiento social es consumido.*[25] De una parte, el más conocido: cómo el lenguaje científico pasa a ser lenguaje cotidiano, es decir, cómo la ciencia pasa a ser etnociencia, la incorporación que llaman «cultural». El otro, la incorporación «social», es menos conocido aunque quizás más importante: cómo la ciencia (social en este caso), a través de sus procedimientos/productos, pasa a formar parte del entramado mismo de la vida social como un componente estructural más.

Así, y respecto a lo primero, estudiaron la frecuencia con que se usan términos sociológicos en el lenguaje de la prensa. Y los términos más usados por periodistas en los principales periódicos entre 1991 y 1993 fueron los siguientes: estilo de vida *(lifestyle)*, modelo de rol *(role model)*, estándar de vida *(standard of living)* y disfuncional *(dysfunctional)*. A continuación, otros como: *underclass, demographic, peer group, subculture, division of labor, altruism, white collar crime, upward mobility, self-fulfilling prophecy, conspicuous consumption* y *socialization.* Todos ellos términos sociológicos, pero que no son ya instrumentos del observador, sino de los nativos, gracias a los cuales tratan de entender mejor su mundo. De modo que si los conceptos sociológicos son parasitarios de los del sentido común (Giddens), ahora resulta que los conceptos de sentido común son también parasitarios de los sociológicos.

Por lo que hace a la «incorporación social», Merton y Wolffe señala-

24. Merton, Robert K. y Alan Wolfe, «The Cultural and Social Incorporation of Sociological Knowledge», en *The American Sociologist*, 1995, 26, 3, pp. 15 y ss.
25. *Op. cit.* p. 16.

ban que, entre 1896 y 1921, había en el Reino Unido menos de 10 encuestas anuales, pero desde 1920 hasta la Gran Depresión el número creció a más de 40. En los Estados Unidos la edad de oro del *social survey* fueron los años anteriores a la Segunda Guerra Mundial. Actualmente nadie sabe a ciencia cierta cuantas encuestas se realizan anualmente, pero una estimación sugiere que más de 200 millones de copias de diarios con resultados de encuestas fueron leídos en EE.UU. en un mes en 1980.[26] Hoy ya no vale la pena hacer estimaciones, pues los productos de la ciencia social forman parte esencial de la economía, la política, el marketing, la publicidad, el consumo y un inmenso etcétera.

Merton y Wolf concluían así su trabajo:

> Que la sociología se incorpore a la cultura general es una consecuencia inevitable del hecho de que la ciencia social es parte de la cultura que estudia. Desde este punto de vista, la incorporación de la sociología en la cultura general y la sociedad refleja el deseo de los americanos de conocer más acerca de sí mismos, y coloca a quienes presumen de comprender la sociedad americana en una situación extraña. Un modo de resolver esa extrañeza es que los sociólogos se retraigan de la cultura general para concentrarse en su propia disciplina y sus descubrimientos, desinteresándose del interés que en ellos tiene esa cultura. Un objetivo contradictorio es transformar a la sociología directamente en una ciencia aplicada buscando, en este sentido, su plena incorporación a la sociedad. Otros, finalmente, tratan de balancear esos dos objetivos alternando entre ellos, según las circunstancias.[27]

Pero lo importante es que esto no es ya un fenómeno bizantino, extraño o raro, sino la regla. Pues lo que la actual sociedad del conocimiento hace es acelerar este proceso de acoplamiento de la ciencia con la etnociencia al multiplicar los centros de observación de la realidad (de producción de ciencia social), pero también de difusión y, finalmente, de recepción. La ciencia social circula por el cuerpo social tanto como la etnociencia, es de hecho una de las fuentes más poderosas de etnociencia pues, como señaló Thorstein Veblen, la ciencia da su carácter a la cultura moderna que es una cultura cientifizada.

¿Cómo se ha producido este acoplamiento de ciencia social y etnociencia social? De un modo orgánico, institucional. La ciencia social, que penetró en las universidades y fue institucionalizada a comienzos de siglo con los Weber, Durkheim, Mead o la Escuela de Chicago, a partir de la segunda posguerra sale de las aulas para institucionalizarse ahora como profesión, como una actividad social rutinaria más. La investigación social como rutina de la vida social, la «incorporación social» de Merton. De hecho, el hito más conocido de esta institucionalización profesional de la ciencia social es, sin duda, la Escuela de Columbia, generada en el marco

26. Singer, «Surveys in the Mass Media», en Herbert J. O'Gorman, *Surveying Social Life*, Wesleyan Univ. Press, 1988, p. 413.

27. *Op. cit.* pp. 35-36.

vital de la ciudad de Nueva York como consecuencia de la colaboración de un teórico (Robert K. Merton) y un metodólogo vienés emigrado (Paul Lazersfeld), que habrían de elaborar la versión canónica (y aún actual) de los métodos de investigación sociológica: las entrevistas en profundidad y los grupos de discusión *(focus group)* como métodos cualitativos, y el sondeo de opinión pública (el *survey*) como método cuantitativo. Una investigación empírica que floreció a partir de los años 40 en los Estados Unidos al hilo de la emergencia de mercados variados para sus productos: el mercado del *marketing* político con los sondeos de opinión; el mercado de los medios de comunicación de masas con la medición de audiencias; el mercado de los productos de consumo masivo en los supermercados (los *fast moving consumer goods*) con los tests de producto; y, finalmente, el mercado de la publicidad con los tests de anuncios. La sociología salía pues de las aulas académicas, adonde había sido conducida por los institucionalizadores de comienzos del siglo XX, para lanzarse al mercado profesional y llenar con su espíritu y sus productos la vida social, política y comercial. El sociólogo, un licenciado universitario más, deja de ser un intelectual crítico para pasar a ser un profesional que oferta sus servicios y cobra por ello.

Y esto se observa en el actual flujo constante de producción, difusión y consumo (uso) de la ciencia social. En primer lugar, en la producción constante y rutinaria de conocimiento social con la emergencia de centros de elaboración de estadísticas de todo tipo, y de centros de estudio públicos o privados (universidades, centros públicos de investigación, unidades de estudio, *think tanks*, etc.). Nos gastamos fortunas estudiándonos y ello porque sociedades complejas como las nuestras no pueden ser gestionadas sin ese conocimiento. Tanto un Estado como una región o un municipio, una gran empresa, un organismo internacional, todos necesitan información sobre sí mismos y su entorno. Y la producen sistemáticamente, ya sean tasas de natalidad o emigración, índices de precios o inflación, precios de productos, mercados, drogadictos, mujeres maltratadas, etcétera. La sociedad compleja moderna se autoobserva sistemáticamente como parte del proceso mismo de gestión y reproducción social. Y con ello los observadores han pasado a formar parte central de lo observado.

Lo segundo es la difusión de esos conocimientos por mil modos: prensa periódica, revistas de interés general o especializadas, seminarios, congresos, conferencias, cursos de reciclaje. Sabemos que un profesional debe dedicar al menos una o dos horas diarias a actualizar sus conocimientos y, por lo tanto, dedica a ello esfuerzos y recursos. Pero todos actualizamos a diario nuestra información sobre el mundo y estamos casi perpetuamente conectados a fuentes de información, como son la radio, la televisión o los periódicos. Y por supuesto el medio fundamental para acceder a la inmensa información social disponible es ya la web, cuyo volumen de páginas (la verdadera memoria de la humanidad) se dobla aproximadamente cada tres meses.

Lo tercero, finalmente, es la recepción de esos conocimientos tanto por actores corporativos como individuales. Por supuesto, los primeros

han generado unidades de observación de sí mismos y de su entorno (mercados, Estados) que buscan proactivamente la información adecuada, la valoran y analizan, y definen sus estrategias (sus líneas de acción) en función de esos análisis y modelos. Pero también los actores individuales que, entrenados en la lógica de la ciencia a través de largos años de educación, ya no secundaria, sino superior, son audiencias cultas, pero masivas. Más de un 30 % de la población activa tiene estudios postsecundarios en el área OCDE, de modo que disponemos literalmente de masas de intelectuales, científicos o ingenieros, que conocen y aprecian el valor de la buena información o de los buenos modelos, los buscan, los seleccionan y, por supuesto, los utilizan, no ya únicamente en su trabajo, sino para hacer frente a las mil incertidumbres de su vida cotidiana.

En resumen, se han multiplicado los observadores de la vida social, por una parte, y, por otra, los actores están conectados de mil modos con esos observadores. Los principales actores económicos son ellos mismos economistas y, desde luego, cortejan a los economistas famosos. Los actores políticos puede que no sean politólogos, pero sin duda los tienen como asesores muy directos. El hombre más poderoso de EE.UU. después de Bush es Karl Rove, el politólogo que le asesora. Pero la difusión del conocimiento es osmótica. Las ONG que trabajan con emigrantes están asesoradas por sociólogos o antropólogos y diseñan sus estrategias y mensajes en función de los modelos que la ciencia social elabora sobre la emigración. Otro tanto ocurre con las mujeres maltratadas o los drogadictos, que se ven a sí mismos según los ven quienes los estudian. De modo que volvemos a la pregunta crucial: ¿Quién lee a quién?

Lo que los científicos sociales dicen sobre el mundo, no sólo forma parte del mundo, forma el mismo mundo. Narcisistas impenitentes que somos, pensamos que observamos el mundo y no hemos caído en la cuenta de algo obvio: que somos el instrumento del que se vale el mundo para autoobservarse. No miramos el mundo; el mundo se vale de nosotros para mirase a sí mismo. No miramos a la sociedad desde fuera; somos el instrumento del que se vale la sociedad para mirarse. La ciencia es el instrumento de la etnociencia, no al revés. Pues, bien pensado, si no fuera así, ¿para qué servíamos?

Y con ello se han desvanecido las condiciones sociales que hacían posible la metafísica por la ranura; la puerta que separaba al observador de lo observado ha saltado por los aires.

5. El nuevo papel de la ciencia social en la sociedad del conocimiento

De modo que, puede que la ciencia social haya cambiado. O no. Es tema de debate desde hace décadas si las ciencias sociales progresan y pueden así seguir el consejo de Whitehead de olvidar a sus clásicos. Pero lo que sin duda sí ha progresado es el entorno en el que se desenvuelve la

ciencia social. Y ese cambio de entorno, que ha pasado a ser ávido consumidor de ciencia, altera los parámetros ontológicos en que se desenvuelve introduciendo una profunda contradicción entre lo que pensamos que somos y lo que de verdad somos, entre nuestra autocomprensión epistemológica y las condiciones sociales de nuestra epistemología. Al igual que Marx o Freud, nos consideramos científicos objetivos distanciados del objeto, pero de hecho hemos sido capturados por el objeto y, desde ese momento, ya no se sabe quién lee a quién y entramos en el bucle reflexivo. Nos consideramos productores de información y de modelos, pero esa misma información y modelos modifica la realidad que trata de captar. Como señalaba Seeley hace años, ¿cómo describir adecuadamente un objeto cuando la descripción forma parte del mismo objeto?[28] ¿Debemos describir las descripciones previas? Estamos ya de lleno en lo que hace años llamé sociedad reflexiva, un orden social que usa la ciencia social para conocerse, gestionarse, y modificarse rutinariamente. Y que, en ese mismo proceso, genera lo inesperado.[29]

No es pues de sorprender que buena parte de la ciencia social se dedique hoy en día a de-construir el objeto, es decir, a eliminar las descripciones previas en el intento de mostrar que el mundo ya no es de ningún modo, sino sólo de aquel en el que ha sido previamente construido. Así visto, debemos hacer sociología del conocimiento de la etnometodología y derivados para concluir que éstos no son tanto un avance de la ciencia social sino más bien la certificación de su vanidad bajo las condiciones de la sociedad del conocimiento. Cuando todo el entorno de nuestras vidas es producto humano, ¿podemos decir que es de algún modo o debemos limitarnos a describir su producción? Bajo las nuevas condiciones de existencia la definición de la situación es la situación y el mundo se desarrolla inevitablemente bajo la paradoja de la reflexividad.

Podemos decirlo de un modo gráfico: la ciencia social, al margen de ser ciencia, es sobre todo social. Nos creemos que es, más que nada, ciencia. Y nos olvidamos que es, más que nada, social. No por su objeto, sino por su sujeto y porque ése es el espacio en que se desenvuelve. La ciencia social sin duda es ciencia por su método, por su rigor y objetividad y estoy seriamente convencido de que no hay diferencia epistemológica alguna entre la ciencia social y las restantes ciencias. La diferencia deriva del modo en que ese conocimiento es usado. Ésta es la paradoja: en cuanto *ciencia* social, es ciencia; pero en cuanto ciencia *social*, deja de ser ciencia o, al menos, lo es de otra manera. Durkheim ya tuvo que aceptar en el prefacio a la segunda edición de *Las reglas del método sociológico* que los hechos sociales eran cosas, pero *d'une autre manière*.[30] Y evidentemente es-

28. J. Seeley, «Some Probative Problems», en M. Stein y A. Vidich (eds.), *Sociology on Trial*, Prentice. Hall Inc., Englewood Cliffs, New Jersey, 1963, p. 60.

29. E. Lamo de Espinosa, *La sociedad reflexiva. Sujeto y objeto del conocimiento sociológico*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, 1990, reeditado en 2001.

30. E. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, Presses Universitaires de France, París, 1968, p. xii.

taba en lo cierto. Pues bien, a la ciencia social le ocurre lo mismo: es ciencia, pero de otro modo.

¿Qué pasaría con la biología si los virus leyeran libros de biología? Pues lo que ocurre con la ciencia social: que tendrían que re-escribir sus libros a la misma velocidad a la que son leídos.

Tenemos pues que aceptar las nuevas condiciones de producción social de la ciencia. No describimos el objeto; más bien somos el instrumento de que se vale el objeto para autoconocerse. Nos creemos que hablamos a otros científicos, y es así. Pero esos otros científicos hace lustros que dejaron de ser observadores marginales para pasar a ser actores, y con frecuencia actores principales. De modo que no tenemos más alternativa que aceptar que nuestra tarea es ya otra, como señalaba Merton. No describir el mundo, sino hacer lo que de verdad hacemos: llevar luz a los actores, hacer algo más transparente nuestro orden social para que los actores (es decir, nosotros mismos) podamos actuar con menor ignorancia. No describimos el mundo, como mucho hacemos mapas para ayudar, modestamente, a no perdernos.

Pero puesto que la audiencia es el medio y el medio es el mensaje, ese cambio de audiencia en la ciencia social implica una nueva estrategia. Nuestra tarea es acercar los resultados de la ciencia al público culto, que es ya masivo. Debemos escribir de modo que podamos ser entendidos, no sólo por nuestros colegas, sino por las audiencias masivas de personas cultas. Debemos pues recuperar el ensayo en su sentido orteguiano, a saber, la ciencia pero sin su aparato metodológico. Debemos asomarnos a los medios de comunicación pues, si no lo hacemos nosotros, esa demanda de luz y transparencia será cubierta por otros (periodistas con escasa formación o ignorantes capaces de opinar de lo divino y lo humano), como de hecho está ocurriendo. Hay que cultivar nuevos estilos de pensar y nuevos modos de expresar lo que pensamos, sin dejarse en absoluto encorsetar por las exigencias de la escritura científica. Y por supuesto, debemos recobrar la dimensión normativa de la ciencia social. Es patético comprobar cuántos científicos sociales, y sin duda muchos de los más competentes, que trabajan sobre la realidad social cotidiana, de importancia vital para sus conciudadanos, han decidido escribir en inglés para esotéricas audiencias extranjeras, privando a sus mismos conciudadanos de la posibilidad de usar ese conocimiento. ¿Para quién trabajamos pues? ¿Para qué sirve esa ciencia? Sinceramente, no alcanzo a entender el sentido de hacer ciencia por el placer de hacer ciencia si ese saber no sirve a los mismos ciudadanos cuyos problemas, angustias, temores o esperanzas estamos estudiando.

> No es suficiente para nosotros —decía Richard Flacks— conocernos a nosotros mismos; lo que es necesario es la creación de un mundo donde todo el mundo sea capaz de comprender la realidad social, y donde, en consecuencia, nadie sea sociólogo.[31]

31. R. Flacks, «Notes on the Crisis of Sociology», *Social Policy*, 6 (1972) 10.

Me busqué a mí mismo, escribió Heráclito. Pero también dijo:

> No podrás descubrir los límites de ti mismo, incluso si recorres todo el sendero; tan profundo es el logos que posee.

CAPÍTULO 2

EL LOGRO DE LA SOCIOLOGÍA

por SALVADOR GINER

1. La inteligencia sociológica del mundo humano

La inteligencia sociológica ha consumado su triunfo. Con harta frecuencia, las gentes de hoy entienden su condición desde una perspectiva que podríamos calificar de sociológica, por lo menos en un sentido lato. Es un acontecimiento de primera magnitud en la historia de la cultura humana. Sin embargo, la verdadera dimensión de lo sucedido ha pasado más desapercibida de lo que quepa imaginar.

La conciencia contemporánea no sería la misma sin la mera presencia de la sociología entre nosotros. Contemplaríamos el mundo con un talante muy distinto. Hasta lo trataríamos de otro modo si la sociología, junto a las otras ciencias humanas, no existiera. Ciertamente, su paisaje sería mucho más pobre. Pero hay más: sin ellas el mundo contemporáneo no sería lo que suele llamarse «mundo moderno». Éste requiere, para serlo, la presencia vigorosa en su seno de una concepción secular, laica, analítica, afín a la ciencia y moralmente humanista, de sí mismo. Esa concepción es, precisamente, la de la inteligencia sociológica de la realidad. La sociología no es sólo la conciencia crítica de la modernidad:[1] es parte esencial de ella.

Las ciencias del ser humano como ser social se han anclado con firmeza, y por muy buenas razones, en la civilización moderna. Ello a pesar de que aún abunden quienes se preguntan para qué sirven. Un interrogante irónico que, significativamente, se dirige con frecuencia a la sociología.[2] Al margen de esta cuestión, que no merece ser soslayada, la prosperidad y buen cultivo de la sociología suele ser un indicador de la modernidad y calidad democrática de cada país. La sociología, su modo

1. L. Pellicani (1997), pp. 156-170.

2. Intento aquí responder a esta perentoria pregunta, pero ante todo identificar el lugar y alcance de la disciplina en el seno de la cultura moderna. A propósito de la cuestión utilitaria cf. R. Boudon (2002).

de entender la vida y las cosas, es ya parte esencial del espíritu de nuestro tiempo.

La sociología —junto a la antropología, de la que le separan distinciones muy sutiles, a veces ociosas— es, entre las ciencias sociales, la que tiene como misión ineludible estudiar al hombre en toda su complejidad. No les son permitidos aquellos privilegios analíticos de que gozan economistas, politólogos y demógrafos. Éstos, por motivos de nitidez metodológica y eficacia, deben abstraer facetas importantes de las sociedades humanas para concentrar su atención, con provecho, sobre aquellos aspectos que son propios de sus respectivas disciplinas: la producción de bienes, o su consumo; la distribución del poder; las tendencias de la población. En cambio, por lo cabal de sus miras, la sociología es, ante todo, ciencia humana, y no sólo social. No puede circunscribirse a una sola dimensión. Es, en el conjunto de las ciencias sociales, la que estudia, por imperativo constitucional, la *condición humana*. Para ser más precisos, intenta desvelarla, aunque siempre a través del entendimiento racional de procesos de causa a efecto, mediante demostraciones de cómo tienen lugar. La sociología es una ciencia cognitiva como cualquier otra.[3]

Sobre la condición humana hay posibilidades de decir algo firme desde la ciencia social, mientras que el conocimiento de la *naturaleza* humana quedará siempre como cuestión abierta e inagotable,[4] terreno común legítimo para las incursiones de la filosofía, la poesía y también para la pesquisa científica, incluida la social.

Solía ser costumbre referirse con una mezcla de desdén y condescendencia a los pronunciamientos de los primeros sociólogos, del siglo XIX, sobre las virtudes y promesas de su disciplina. Quienes se atribuyeron por vez primera título tan peregrino como el de sociólogo confirieron, con entusiasmo de neófitos, un rango desmesurado a la recién inventada ciencia. Como a la sazón todo era futuro para ella, sus fundadores no tenían por qué amedrentarse ante la miseria de los resultados palpables de sus desvelos. El romanticismo de aquel momento histórico contribuía además a hacer plausible lo que a menudo eran sólo piadosos deseos. Visto aquel episodio con serenidad, comprobamos que el notable logro intelectual de algunos de aquellos fundadores de profético talante no quedó dañado del todo por lo pretencioso de sus afirmaciones sobre la ciencia recién estrenada. A principios del siglo XXI ha llegado ya la hora de conceder un adarme de razón a los fundadores. Veamos por qué.

Por lo pronto, la sociología no sólo sirve como el mejor marco analítico de referencia para lo que, con abstracción, ha dado en llamarse modernidad sino que es, como digo, parte esencial de ella. ¿Es concebible la modernidad sin una sociología, es decir, sin una ciencia que aspire a interpretar el mundo humano social según los criterios básicos de un análisis racional, causal, empírico y público? ¿Puede entenderse nuestra cultu-

3. S. Giner (2002); también R. Boudon (2002).
4. Para esta distinción véase H. Arendt (1958) y mi capítulo en A. Birulés, comp. (2000), pp. 15-22.

ra, y hasta nuestra economía y nuestra política, sin lo que para ellas significa la inteligencia sociológica del mundo humano? ¿O lo que significa la imaginación sociológica?[5] ¿Es posible poner buen remedio a algunos de nuestros males sin el uso público de la cultura sociológica construida a lo largo de los últimos dos siglos?

El dato bruto del que debe partir la respuesta a estas preguntas es el de que nuestro mundo se suele entender hoy, predominantemente, *more sociologico*. (Ello no quiere decir que no coexista con otros enfoques, ni que el sociológico los desplace siempre a todos.) La reflexividad —secular, racional, laica— propia de la conciencia moderna, el pensarnos a nosotros mismos, se realiza hoy sociológicamente. Se trata de algo comprobable, a saber, el hecho consumado de la peculiar victoria de la ciencia y la conciencia sociológica en el seno del mundo contemporáneo.

En efecto, ni la consolidación académica de la sociología, ni su relativa popularidad, ni la aceptación de su enfoque para múltiples usos, han sido recibidos con igual júbilo por todos. Unos cuantos ni siquiera han reconocido a la sociología la mínima dignidad que su empresa intelectual merece. Se trata por fortuna de una reducida y decreciente minoría académica o profesional que se complace en descalificarla sin miramientos y cuyos conocimientos de lo que es de veras la sociología dejan bastante que desear. Huérfano su desdén de toda autoridad moral —pues para empezar la conocen mal— para ellos, la sociología es un error, tal vez una seudociencia descartable. Más que un síntoma, la sociología sería un síndrome de nuestro tiempo. Sería más una derrota de nuestra cultura que el logro admirable que representa. Lástima que no sepan, por ignorancia de la disciplina, sustanciar tal opinión.

En todo caso es cierto que la sociología suscita a veces opiniones encontradas, expresiones apasionadas de apoyo o rechazo. También en este sentido su victoria es incierta, una victoria esencialmente ambigua, compleja. Ha acarreado consigo efectos virtuosos y, a la vez, perversos. No hay, pues, triunfalismo alguno en mi constatación de su éxito. Un éxito que incluye el vehemente rechazo de quienes se sienten amenazados o invadidos por la intrusa. Su triunfo, pues, debe definirse neutralmente, como constatación elemental de la intensa *sociologización* que han sufrido, con pocas excepciones, diversas interpretaciones significativas de nuestro mundo, tanto morales como científicas. Esa sociologización alcanza incluso, de un modo más intrincado, a algunas concepciones que son, en principio, irreconciliables de raíz con la sociología, como sucede con las visiones religiosas o las estrictamente poéticas.

El predominio de lo sociológico en nuestra cultura posee una ambivalencia sustancial. Así, por muy circunscrita que haya sido la aportación de la sociología al saber, su incorporación a nuestros conocimientos e ins-

5. «Inteligencia» se refiere a comprender pero también al modo racional de entender y explicar. He preferido esta expresión desde hace mucho tiempo (cf. la versión francesa de mi tratado de sociología, *Introduction à l'intelligence sociologique*, de 1970). Por su parte, «imaginación», expresión brillantemente acuñada por C. Wright Mills (1959), resalta otra faceta, más estética pero no menos descollante, y complementaria, de la sociología.

tauración cultural y académica debe ser bienvenida en lo que atañe al acopio de información y al incremento de nuestros conocimientos sobre la estructura social, el poder, la autoridad, la cultura, la economía y la vida cotidiana. Esto es sencillamente demostrable: imaginemos tan sólo en qué quedarían nuestros conocimientos si retiráramos de ellos todo el acervo aportado por la sociología. ¿Cómo serían, no ya el saber sobre la sociedad, sino la cultura misma de nuestro tiempo, sin la aportación de Montesquieu, Comte, Marx, Spencer, Simmel, Durkheim, Pareto, Weber? (Por mentar sólo a algunos miembros de las primeras y segundas generaciones.) ¿Cómo hubiera sido la obra de tantos economistas clásicos, de Adam Smith a Schumpeter, y de otros más recientes, como nuestros contemporáneos Olson y Hirschman, si no la hubieran realizado inspirados por un enfoque neta y, con frecuencia, explícitamente sociológico? Lo mejor y más duradero de la economía política clásica, imbuida de razón e inteligencia sociológica, sencillamente no existiría.

Frente al poder explicativo y al aporte modesto, pero palpable e incremental de conocimiento que realiza la sociología, se alzan pues algunas barreras mentales todavía. No son siempre fáciles de franquear. Alguna proviene, paradójica e insospechadamente, de la sociología misma. Más precisamente, de la inclinación que sufren algunos sociólogos, por deformación profesional, al reduccionismo sociológico, o *sociologismo*. Consiste éste en asumir que todo, en el mundo humano, es social. Debe, por ende, explicarse *more* sociológico. Tomemos un ejemplo: la ciencia es la búsqueda de la verdad objetiva según unos criterios teóricos y experimentales que reciben el nombre de «método científico». No obstante, la ciencia se desarrolla según circunstancias económicas, políticas y educativas específicas. Éstas se prestan a un claro análisis sociológico, aparte del hecho de que sus criterios de certidumbre dependan por completo de lo que se dé por válido entre los miembros de una determinada comunidad, formada por profesionales. Todo parece indicar que es así. Por lo tanto, la sociología de la ciencia tiene mucho que decir sobre los procesos que animan su existencia, el rumbo que toma la investigación, los descubrimientos que realiza, e incluso los que no realiza. Por causa de ello, algunos concluyen que la ciencia «no es nada más que» un proceso social, y aseveran que la «verdad» misma es un mero subproducto de factores sociales o una convención momentáneamente compartida por un colectivo llamado «comunidad científica». Son dos pasos que suelen darse con cierta despreocupación.[6] Es así como los mismos sociólogos que se horrori-

6. Es el caso de algunos de los estudiosos que se han esforzado por producir un tratamiento estrictamente sociológico de la ciencia (así Bloor y otros representantes del llamado Programa Fuerte en el terreno de la sociogía del conocimiento científico). Para ellos, la verdad o falsedad de una noción dependería de creencias gremiales, y se ignoraría la verdad o falsedad intrínsecas del conocimiento en sí. Imagino que la virulencia de la controversia surgida entre quienes así piensan y los filósofos racionalistas proviene de que la salvedad así señalada (sobre la «verdad» intrínseca) no es suficiente, y que el llamado Programa Fuerte es visto por éstos como una relativización social extrema del concepto de verdad. Dos introducciones al debate sobre el Programa Fuerte son S. Woolgar (1988), pp. 39-52 y E. Lamo *et al.* (1994), pp. 515-538. Cf. con las posiciones de M. Beltrán (2003).

zan ante las pretensiones extravagantes de algún fundador histórico de su disciplina caen ahora en la tentación de un imperialismo sociológico no menos absurdo: el del reduccionismo epistemológico de todas las actividades humanas a sus condiciones sociales.

Los abusos del sociologismo desplazan los vislumbres de otros modos igualmente legítimos de explicar la realidad, amén de provocar una comprensible hostilidad contra la sociología por parte de quienes no comparten sus prejuicios. Así pagan justos por pecadores.

La evitación del sociologismo, sin embargo, no presenta mayores dificultades. Además, tiene ventajas, pues las pretensiones cognitivas de la sociología se hacen más comprensibles si se establecen primero los criterios de demarcación de aquello que se presta a explicación sociológica frente a lo que no puede «sociologizarse». Una disciplina que expresa con humildad lo circunscrito de sus pretensiones está en condiciones ventajosas para ganarse el respeto de quienes se topan con ella. Es pues aconsejable que la sociología declare no sólo su incapacidad de fagocitar o subsumir facetas de la realidad humana que no le atañen sino también su programa explícito de no intentarlas sociologizar.

Para seguir con el ejemplo de la sociología del conocimiento científico, nada cuesta conceder que sin ciertas condiciones culturales, políticas y económicas previas es imposible motivar a que ciertas personas, los científicos, produzcan dicho conocimiento. No obstante, en puridad, la validez última de sus hallazgos con respecto a su verdad o falsedad no puede depender de forma absoluta de la opinión del gremio al que pertenecen. Ni sólo de los recursos materiales a su disposición. Sostener las regularidades y relaciones que descubre la ciencia, las leyes naturales, son solamente construcciones culturales raya en lo absurdo. La verdad no es solamente un subproducto social. La opinión de que la verdad no es más que una faceta de una actividad social, a la que llamamos ciencia, desafía la razón y el sentido común. Sin embargo, no hay dificultades lógicas mayores en admitir que ciertas actividades (las científicas) generan unos enunciados (las leyes, regularidades y hallazgos) que, con todo y con haber sido socialmente producidos poseen, una vez formulados, una relación con algo, la verdad, que es autónomo de su propia sociogénesis.

La noción de verdad es metasociológica por definición. Negarlo crea más problemas que soluciones, hasta para los mismos científicos sociales o filósofos que hayan preferido abrazar el relativismo cultural más acendrado. Por otro lado, es cierto que los esfuerzos humanos por alcanzarla nos acercan más o menos a ella, sin que logren desvelarla nunca del todo. En una palabra: el proceso de creación de ciencia es ciertamente social; sus resultados son socialmente obtenidos; el consenso que se consigue en torno a lo que posee validez científica es también social; pero todo ello no es óbice para que la verdad misma, desvelada apenas o a medias por la razón humana, no sea independiente de la cultura. Este argumento es impecable: negarlo equivale a aseverar que tiene el mismo contenido de verdad afirmar que el rayo es una descarga eléctrica que aseverar que es una ma-

nifestación de la ira caprichosa de Zeus. En ambos casos la creencia es sustentada por una opinión o creencia, pero en el último no hay más fundamento legitimador que una concepción mítica, mientras que en el otro la legitimación depende no sólo de una tradición cultural que es también piadosa (el culto y deferencia a la ciencia) sino de procedimientos racionales y analíticos de validación y refutación empírica, sujetos a una lógica distinta a la que inspira la fe sobrenatural.

Todo ello es así al margen de que no sea trivial, sino sociológicamente significativo, constatar que, para ciertas comunidades, los meteoros son expresiones de las inescrutables intenciones de los dioses. O bien, que para muchos contemporáneos nuestros las posiciones zodiacales de los astros tengan las repercusiones que anuncian los magos mediáticos, según los arcanos de lo que un inefable *oxímoron* define como «ciencia oculta». Que algunos juzguemos que la astronomía es más fiable que la astrología no justifica descalificar sin más las creencias de los crédulos porque no obedecen a las que la ciencia juzga como fiables. Las supersticiones tienen sus causas y razones. Posee interés estudiar cómo y por qué existen. Negarlo obedece a otra falacia, propia de la ideología cientifista, que no científica. Los cientifistas (no los científicos) suelen ignorar el conocido teorema sociológico de que, al margen de la verdad o falsedad intrínsecas de una creencia, ésta tiene consecuencias reales para quienes la poseen. Así, incontables seres humanos han perdido vida y hacienda al ser definidos como «herejes», «brujos», «disidentes ideológicos», «heterodoxos», miembros de una «raza inferior» y otras suertes de demonización. Las gentes sufren en nombre de ortodoxias y presuntas verdades que luego se desvanecen sin dejar más rastro que el imperecedero recuerdo de su horror. Pero nunca fueron gratuitas las ortodoxias ni las falsas creencias.

Es tarea de la sociología —que ha cumplido con creces— dar cuenta y razón de por qué hay creencias falsas que no obstante las gentes han tenido por ciertas. Ello ha acaecido, sobre todo, cuando tales creencias han sido útiles para alguien y ese alguien ha logrado imponerlas en su esfera de dominio o influencia. Lo útil y lo verdadero sostienen una relación contingente.

Para volver al asunto del prejuicio antisociológico: éste es el aliado inconsciente de la inclinación poco edificante a identificar todo saber científico con la indagación experimental propio de la ciencia natural. Considerar que esa indagación posee el monopolio del acceso a la verdad es el peor error de la predominante ideología positivista. Los daños que ha perpetrado este prejuicio son difíciles de exagerar por ser precisamente el modo sociológico genuino uno de los más fértiles, entre los contemporáneos, para concebir cabalmente la realidad humana. Es un modo que, sin rehuir ni menospreciar la investigación fundada sobre métodos empíricos, cuantitativos y propios de la ciencia natural (cuando son factibles) echa también mano de otras herramientas de comprensión y explicación rigurosas.

Es por ello por lo que el enfoque sociológico tal vez sea hoy el más capaz de entender como un todo, sin fragmentaciones, al hombre moderno y su condición. Contra una opinión bastante general, la sociología no fragmenta, como hace la ciencia natural. Contempla a los seres humanos —una vez rendido el tributo que el espíritu analítico, racional y empirista exige— como entes inescindibles y partícipes activos en la creación de su propio mundo. Por eso cabe afirmar que las ciencias sociales poseen una tarea simultáneamente moral y científica que es exactamente lo contrario de la que imaginan quienes les acusan de fragmentar, diluir y relativizar.

Cierto es que la cultura epistemológica moderna suele escindir, fragmentar, atomizar.[7] Pero está aún por demostrar que el estudio sociológico de la humanidad contribuya a intensificar esos procesos. Al contrario, a lo que la inteligencia sociológica contribuye es a la restauración de una visión, quizás trágica, pero ciertamente unitaria, del hombre y su condición. Nada en esa inteligencia conspira para diluirnos como seres dotados de identidad, subjetividad y hasta de algo al que pueda llamarse espíritu. Mas bien al contrario.

La sociología ha sabido asumir casi siempre y de buen grado su dependencia y hasta parasitismo de los aportes realizados por otros modos de indagación.[8] Ello sin perder su identidad como disciplina identificable y distinta. (A despecho de que algunos —entre sus clásicos, el mismo Durkheim— hayan intentado aislar unas reglas específicas del método sociológico, así como dotarlas de un objeto radicalmente diferente de los de cualquier otra disciplina.) Lo interdisciplinar no constituye un escollo para un enfoque como el suyo, que rara vez rehúye los atractivos de la hibridez, aunque tampoco abdique de poseer un perfil distintivo. Los sociólogos saben que el postulado de la interdependencia de todo fenómeno social les obliga a saquear sin miramientos lo que puedan decirle economistas, demógrafos, historiadores, geógrafos, filósofos, etnólogos, lingüistas y sociobiólogos. Si algo les está vedado es aislar un sector único de observación y encastillarse en él. Si esta hibridez es una servidumbre, bienvenida sea.

La sociología no ha conseguido establecer grandes leyes sociales, ni precisas regularidades históricas, ni ecuaciones que expliquen satisfactoria y plenamente procesos sociales complejos. No sabe predecir con exactitud lo que vaya a suceder. En ello no va en zaga de las demás ciencias sociales. No hay más que considerar las predicciones de demógrafos, politólogos y economistas para constatarlo. No obstante, abundan los casos en que la sociología ha logrado explicar procesos sociales complejos de un modo mucho más satisfactorio que el conseguido hasta ahora con

7. Tal vez por eso la ciencia cognitiva intente a menudo reequilibrar la tendencia y recomponer la imagen. La aportación de la sociología al cognitivismo contemporáneo es potencialmente considerable al subrayar la importancia social de los «hechos de significación» en la conciencia humana. Cf. P. Pharo (1997).

8. W. G. Runciman (1970).

las herramientas propias de otros campos. Ha avanzado un buen trecho en la explicación científica de *cómo* ocurren ciertos eventos y cómo nos comportamos. Aunque no siempre sepa decirnos del todo *por qué* ocurren, sin olvidar que no faltan ejemplos en que lo consigue convincentemente.[9] En esto participa plenamente de la dificultad que aflige a economistas, antropólogos, historiadores y politólogos por igual. Con mayor o menor fortuna intentan todos comprobar hipótesis, pero rara es la vez en que consiguen enunciar leyes causales.[10] Ciertamente no lo logran algunos modelos econométricos ni tampoco ciertas teorías gaseosas de la historia, cuyos tenues vínculos con la realidad les eximen de la vulgar servidumbre de tener que habérselas con los hechos.

La explicación rigurosa y empíricamente fundamentada de cómo se ha producido un acontecimiento social justifica por sí sola las ciencias humanas. Saber precisamente qué acaeció —aunque no alcancemos a saber del todo por qué— ha sido ideal de historiadores, arqueólogos, etnólogos y tantos otros. Enriquecerlo, además, con un modelo interpretativo plausible, reforzado por categorías conceptuales claras, ha sido una aportación característica de la sociología. Su mejor tradición ha exigido conceptos rigurosos de nociones tan dispares como son «capitalismo», «xenofobia», «feudalismo», «burocracia», «clase», «revolución», «movilidad social» y tantos otros. El hecho de que no pocos de ellos hayan sido acuñados como neologismos por la sociología y hayan entrado luego en el lenguaje corriente es bastante revelador de la penetración de su imaginación y vocabulario en el mundo contemporáneo. No todos saben que cultura (en su sentido moderno), feudalismo, xenofobia, sinergia, y tantas otras expresiones, son fruto del esfuerzo de científicos sociales por acuñar vocablos neutros, claros y distintos, que eviten el desaliño conceptual que sólo genera pensamiento confuso.

El futuro de las ciencias propiamente humanas, la antropología y la sociología, merced a todo ello y a la calidad de su aportación a un conocimiento cada vez más fiable de la sociedad, está asegurado. Los progresos de la sociobiología, de la ciencia cognitiva, del neoevolucionismo, así como los de las demás ciencias sociales, no han socavado la sociología. Al contrario, la han reforzado y enriquecido, merced a la conversación de unas con otras. En esa conversación está empeñada más que ninguna otra la propia sociología.

La sociología ha cumplido pues con su promesa elemental: la de avanzar en el conocimiento de su objeto. No es éste el lugar para confeccionar un inventario exhaustivo de sus logros. Baste recordar que ha de-

9. Cf. G. A. Bryant y H. A, Becker (1990) y el ya citado R. Boudon (2002).

10. Cf. S. Rappaport (1995), quien se basa en la distinción de Dray entre «explicación por concepto» y «explicación causal». W. Dray, (1992). Los sociólogos han inventado modelos de «burocracia», «feudalismo», «revolución», «díada», «tríada», etc., que explican por subsunción de hechos bajo cada uno de ellos, pero no predicen con rigor lo que haya de ocurrir. En algunos casos, han conseguido acercarse no poco a la explicación causal, pero el camino a recorrer es aún muy largo. No es distinta la situación de las demás ciencias sociales.

sentrañado un buen número de procesos sociales específicos, para describirlos y analizarlos a menudo con convincente tino y objetividad, dentro de márgenes de error cada vez menos escandalosos. Cualquier persona curiosamente honesta comprobará sin dificultad que la disciplina, sencillamente, ha progresado a través del tiempo. Continúa haciéndolo. Muy a pesar de la brillantez y profundidad de la aportación de sus clásicos, la sociología no ha tenido una Edad de Oro seguida de una decadencia más o menos suave.[11] No ha sido nunca una moda ni tampoco un episodio.

La historia de la sociología no consiste en una mera sucesión de escuelas, especulaciones y opiniones. Es la de una disciplina que, con las consabidas dificultades, acumula conocimiento objetivo. Así, sabemos hoy mucho más que ayer sobre los entresijos de la desigualdad social y los incesantes conflictos a que da lugar; sobre la dinámica y fases de las revoluciones políticas, o de las científicas; sobre el influjo de las creencias y actitudes religiosas sobre la economía; sobre las causas económicas o políticas de la delincuencia; de los efectos educativos y culturales de la televisión; sobre los procesos migratorios internacionales, las desigualdades transnacionales, la evolución de la familia y el parentesco, los efectos de la educación sobre la demografía y la desigualdad de género. Y así en una muy larga sucesión de ejemplos. Ayer sabíamos más que anteayer sobre éstas y otras muchas cosas. Hay pues, claramente, un avance. Un avance no sólo de lo que podríamos llamar la conciencia sociológica del mundo, de la *reflexividad*, sino también un progreso real de nuestros conocimientos empíricos.[12] Es un progreso desigual, arduo, en el que con frecuencia hay que volver a empezar. En él cabe amplio espacio para la disputa, la fértil refutación, la innovación y el desacuerdo. Pero es, a la postre, un progreso constatable que se halla más allá de toda duda. Para justificar el arte sociológico, basta.

Ése es el aspecto unívoco de la victoria sociológica o, dicho con la debida modestia, de su simple éxito o demostración de competencia como disciplina. El progreso en el conocimiento objetivo es la prueba del fuego de toda tarea que se llame científica o que, como la sociología, aspire a serlo sin pretender alcanzar las certidumbres que otros saberes suministran. Sobre la sociedad y sobre la naturaleza de nuestra condición por pertenecer a ella sabemos aún muy poco, pero ese poco es mayor hoy que antaño. Tal progreso lo debemos, en gran manera, a las ciencias humanas y a la sociología en particular. Merced a ese hecho bruto se justifica con plenitud el siempre anfibio oficio de quienes las cultivan.

11. En contra de lo que parece insinuar J. Picó (2003) con el título de su libro. Esta afirmación no excluye que haya habido y haya fluctuaciones en el favor que políticos, intelectuales y corrientes de opinión le concedan en cada país y clima cultural, lo cual es muy distinto y acaece igualmente con otras disciplinas.

12. S. Giner (1974). No sólo avanza el mero conocimiento sociológico, sino la conciencia y reflexividad sociológicas.

2. La hegemonía del modo sociológico

Ha habido y hay, pues, un progreso modesto y desigual, pero innegable, de la sociología como tarea dedicada al estudio a la vez teórico, empírico y de aspiración científica de la realidad social. Frente a él hay otra corriente que tal vez tenga, a la postre, mayores repercusiones. Se trata del predominio creciente de la perspectiva sociológica sobre la mentalidad y cultura modernas.

Trátase de algo que, de un modo inesperadamente irónico, da hoy alguna razón a quienes asignaban a la sociología, cuando la instauraron, una función hegemónica sobre la naciente civilización del futuro. El predominio progresivo del punto de vista sociológico sobre la mentalidad moderna es un fenómeno ambivalente. No todas sus consecuencias son buenas, ni enriquecen nuestra vida y conocimiento. Veamos cómo y por qué.

Para sus fundadores, la instauración de la sociología entrañaba la culminación de la modernidad, el dominio del hombre sobre su propio mundo a través de un conocimiento fehaciente de su propia sociedad. Poco a poco, durante los dos últimos siglos y medio —¿a partir de Montesquieu?— se ha ido extendiendo cada vez más una inteligencia sociológica del universo humano. Es ésta la que ha venido a predominar en la cultura de nuestros días. Para bien y, en algunos casos, para mal. No afirmo con ello que lo que podría llamarse *modo sociológico de inteligir* haya desplazado a otros modos. Digo solamente que éste ha impregnado, imbuido y, como mínimo, teñido de su propia perspectiva y lenguaje la mayor parte de las facetas de la cultura contemporánea. En varios casos señalados éstas han sido afectadas de manera tan radical por la mera existencia de la inteligencia y percepción sociológicas que las repercusiones se han hecho difícilmente reversibles. Por lo pronto, la invasión sociológica se ha hecho obvia en los campos de conocimientos afines a su práctica. Así, es innegable que una parte muy considerable de la filosofía (la ética, la epistemología, la filosofía política, la del lenguaje, la estética) se halla influida por el modo sociológico.[13] La economía, la etnología, la lingüística, la historia, no son ya lo que eran por causa (o por culpa) de la intrusa.

Paralelamente a esta difusión de la inteligencia sociológica por los demás campos del saber, también se fue esparciendo ese modo de entender y explicar por otros ámbitos. Prensa, televisión, empresas, finanzas, gobiernos, asociaciones cívicas, ejércitos e iglesias han sido influidos por el enfoque sociológico en la percepción de su entorno y en la elaboración de sus estrategias e intenciones. El «informe» o el «estudio» sociológico

13. Y viceversa, de modo obvio y aceptado por la teoría sociológica explícitamente. No obstante, para las intrincadas relaciones filosófico-sociológicas, cf. M. Bunge (2000). Para su ataque a la *rational choice theory*, pp. 147-167, aunque esta posición no sea precisamente la de la sociología tradicional o clásica, defendida en mi argumentación.

previo a sus actuaciones es de rigor a cada paso. En el mejor de los casos, la imaginación y, en el peor, los lugares comunes y banalidades sociológicas penetran hoy las más diversas esferas de nuestra cultura. La sociología, en el sentido más lato y hasta impropio de la palabra, está presente en las interpretaciones periodísticas de muchas noticias, en la explicación mediática de por qué acaecen las cosas que merecen incluirse en la crónica de lo sucedido y ser divulgadas. Del mismo modo que la economía ha invadido el discurso público para explicar sus propios altibajos, las migraciones, el fanatismo religioso, los enfrentamientos bélicos, el imperialismo, la pobreza, los combates por recursos escasos, la sociología se usa con iguales propósitos. Naturalmente, ello entraña a menudo una intensa banalización del material original sobre el que se apoyan los argumentos para la acción. Se produce así la paradoja de que un acopio de datos presuntamente fiables genere una visión pobre o tergiversada de las cosas.

Es dudoso que pueda evitarse del todo este efecto perverso de la actividad sociológica. Ello no impide, sino al contrario, que debamos cejar en el empeño de frenar la degradación, cuando acaece. Significa solamente que debemos percatarnos del peligro. De la sociología echan mano directa o indirectamente las políticas sociales de los gobiernos, los planes de enseñanza pública, los de sanidad y medicina, ciertos movimientos sociales, innúmeras ideologías —feministas, pacifistas, ecologistas, libertarias, reaccionarias— y empresas de toda suerte, empezando por las dedicadas al mercadeo y la publicidad. Hay pues una obvia incorporación de lo sociológico, o lo que pasa por serlo, a algunas de las actividades más características del presente.

Ello pone de manifiesto una fuerte corriente hacia la *sociologización de la cultura*. Ésta afecta a nuestros hábitos públicos y privados, de vario signo político. Por eso es imposible sostener lo que algunos llegaron a achacar a la sociología en cierto momento: ser expresión de la ideología reaccionaria y servir los intereses sórdidos del poder o de las clases dominantes. No pasaría mucho tiempo para que en algunos países aparecieran políticos conservadores que sostuvieran lo contrario, que la sociología era refugio para peligrosos radicales de izquierda, enemigos del buen orden liberal y amigos de un socialismo totalitario. Entrambas posiciones eran y son insostenibles.

Por lo pronto, nadie ha criticado con mayor dureza que los mismos sociólogos el peligro ideológico a que se halla expuesta su propia disciplina.[14] Si bien escasean quienes hayan indicado los efectos perversos a los que podría conducir una excesiva sociologización de nuestra concepción de la vida, ha cundido la alarma respecto al peligro de que la sociología sucumba a las servidumbres de sus presuntos amos o manipuladores. No fueron pocos los sociólogos que llevaron esa alarma a extremos de crispa-

14. Abundan los ejemplos de autocrítica, sobre todo en los años setenta del siglo pasado, en que se produjo una verdadera corriente de autoflagelación sociológica: R. Blackburn (1972), N. Birnbaum (1971), T. Bottomore (1976). He dado cuenta cabal de este episodio en S. Giner (2002).

ción que hoy se nos antojan desatinados. (Sobre todo si tenemos en cuenta que el biés ideológico de los sociólogos no ha sido nunca mayor que el que hayan podido poseer los economistas, historiadores y filósofos. Hasta cabría demostrar —tarea aún pendiente— que los sociólogos, por lo general, son algo menos inmunes que otros científicos sociales a las tentaciones nocivas de la ideología.) También han criticado algunos sociólogos a sus propios colegas por otras prácticas perniciosas, como la de crear opacidad a través de explicaciones oscuras de la realidad social en vez de hacer más inteligible el mundo.[15] Con ello han cumplido un deber profesional que mejora la calidad de su propio oficio.

Hay que aceptar con resignación que las ciencias humanas, como cualquier otra actividad de escrutinio e interpretación que conlleve juicios morales, son vulnerables al estrago ideológico, del signo que sea. Como lo son a la vulgarización y a su uso instrumental por quienes poseen recursos o poder, pero carecen de preocupación moral alguna por la integridad de las disciplinas de cuyas técnicas echan mano según les convenga. Por eso es un error recomendar una «sociología crítica» que nos libere de tales servidumbres. Como si fuera posible otra. Toda sociología que merezca tal nombre debe incorporar su propia crítica, así como llevar a cabo una crítica del universo social que contempla. Es comprensible que, durante un tiempo, y como reacción ante la excesiva asepsia proclamada por varias ciencias sociales como ideal de indagación, surgieran una «economía crítica», una «sociología crítica» y una «antropología crítica», entre otras.[16] Mas también es cierto que la expresión es redundante.

Lo decisivo en estas materias no es el biés o la tergiversación a que pueda prestarse nuestra tarea si cae en malas manos o es comprada o financiada por gentes sin escrúpulos. Lo que cuenta aquí es exactamente lo contrario, a saber, la probada inclinación de las ciencias humanas por liberarse de las servidumbres de la ideología o de la subordinación a otros intereses que no sean los de desvelar verdades. La capacidad de autoanálisis de la sociología es su garantía de competencia.

La crítica inmisericorde que han ejercido los sociólgos contra cualquier veleidad ideológica a la que puedan sucumbir ellos mismos o sus colegas les hace honor.[17] Ello contrasta con la mesura, exquisitez y prudencia con que otros científicos sociales suelen tratar sus propias disciplinas. Sería extravagante atribuir la apasionada inclinación autocrítica de muchos sociólogos a un hipotético masoquismo gremial. Es más sensato suponer que la misma hegemonía cultural —compartida con la visión mediática— que ocupa hoy el modo sociológico conlleva exigencias y expectativas que generan tensiones endémicas. Éstas, a su vez, favorecen actitudes de hostilidad y frustración hasta entre los mismos que lo ejercitan por oficio.

15. J. M. Maravall (1972).
16. Una excelente revista antropológica de la época llevaba por título *Critique of Anthropology*.
17. Además de los textos citados, cf. A. W. Gouldner (1971) y T. Bottomore (1975) y E. Pinilla de las Heras (1988).

Las dificultades metodológicas de estudiar hombre y sociedad como todos inescindibles y como redes de interrelaciones —y no sólo como haces de fenómenos aislables, demográficos, económicos, políticos, psicológicos— no ayudan a paliar los aspectos inquietantes de esta situación. Ni tampoco ayuda la misma posición ambigua del sociólogo en su mundo, tan favorable a que en su ánimo anide una conciencia desdichada. Su propio empeño induce a ella, pues consiste en estudiar lo más complejo con herramientas deficientes y, además, tener que habérselas con seres rebeldes a la observación, que se sienten libres y responsables. Por si ello fuera poco, la mundanidad de la sociología no la hace inmune, sino al contrario, a la contaminación ideológica ni a las presiones de intereses particulares. Pero también es cierto que la *razón sociológica* —como demuestra la constante autocrítica a que se entregan los sociólogos— ayuda a que las ciencias sociales se sobrepongan a estos riesgos y gajes del oficio.

Volvamos al hecho de que en su expansión contemporánea la sociología suele sociologizar cuanto encuentra a su paso. No sólo las humanidades, las ciencias, las artes, la política y los medios de comunicación (en diverso grado y manera), sino también las ideologías mismas se tornan cada vez más «sociológicas».[18] Estamos pues ante un caso claro de alguacil alguacilado. El sermón religioso, el argumento político, el razonamiento económico, ecologista, moralista y hasta periodístico se hallan hoy impregnados de razones de pretensión sociológica. No hay que esperar a que se desencadene una campaña electoral para recibir una lluvia de datos, resultados de encuestas, apelaciones a la «realidad social» o las «necesidades de la sociedad» y advertencias sobre tendencias sociales perniciosas. Todo el alud se halla imbuido de sociologismo. Tanto el discurso público como el privado van henchidos de él. Claro está que en el lenguaje de los ideólogos no han desaparecido ni la patria, ni la invocación metafísica, ni las llamadas a misiones históricas o principios sacros, tanto en la plaza pública como en la mediática. Sin embargo, ese lenguaje se ha complicado (y secularizado) con el uso del idioma mundano y cientifista de una sociología popular. Los «datos» y argumentos que suministra aparecen, cuando conviene, como último tribunal de apelación. Como aparecen también los de la ciencia natural popularizada, cuando conviene a alguien. La legitimación del comportamiento y de las cosas mediante lo que pasa por ser científico se produce así a todos los niveles: es parte esencial de la modernidad. Secularización y laicidad han entronizado los resultados de la ciencia como fuente cognoscitiva soberana.

Acuden hoy a la legitimación presuntamente sociológica de sus intereses más mezquinos incluso quienes niegan a la sociología el poco pan y menos sal científicos de los que ella misma afirma poseer. (Sus pretensio-

18. Compárese mi enfoque con la categórica afirmación de A. Touraine (1984, p. 21) al respecto: *La sociologie s'est constituée comme ideologie de la modernité*. A mi juicio, ello es correcto sólo por lo que respecta a *cierta* sociología o, más precisamente, al uso ideológico que puede hacerse de las más diversas prácticas sociológicas.

nes científicas son mucho más modestas de lo que imaginan quienes sólo la conocen de oídas o de malas y apresuradas leídas.) La frecuente invocación a encuestas, estadísticas, dictámenes e informes sociológicos se ha convertido en la munición cotidiana de los más diversos poderes y dominaciones. Así, una iglesia hostil al gobierno encarga un estudio sobre la pobreza en un país, con el que consigue anunciar cifras elevadísimas de miseria en él; un ministerio gubernamental responde entonces encargando otro, y las cifras resultan más bajas. Unos miden y juzgan el paro obrero de un modo, otros, de otro, y nunca hay acuerdo sobre el tamaño del empleo encubierto. Unos llaman «crisis» a lo que otros definen como «recesión». Unos afirman demostrar la necesidad de la inmigración laboral foránea, otros, su riesgo. Y así sucesivamente. Se almacena de tal guisa munición pretendidamente sociológica para todos los gustos e intereses. Lo significativo, empero, no es que discrepen entre sí los dictámenes y juicios que se emiten sobre unos mismos hechos, sino que todos ellos coincidan en lo mismo, en ser o aparentar ser sociológicos.

Ecasean las cuestiones que no se presten a traer a colación argumentos de pretensión sociológica para reforzar las posiciones respectivas de las partes. Las condenas del aborto o la eutanasia por apelación al mandato divino se encuentran entre los pocos ejemplos de argumentación que en algunos países todavía permanecen inmunes a las consideraciones mundanas extraídas de la sociología. Significativamente, las asociaciones cívicas altruistas que osan enfrentarse con estos asuntos echan mano ellas mismas en algunos casos de la sociología para poder argumentar a favor de su causa.[19]

Entrar en la plaza pública y formar parte de sus debates entraña obvias ventajas para la sociología —su legitimación como algo fiable frente a meras opiniones interesadas o intuitivas— pero también riesgos. Uno de los más graves por lo difícil de indentificar es el del sociologismo difuso, es decir, el de la *banalización sociológica del mundo*. Por fortuna son riesgos que no invalidan, ni mucho menos, la tarea sociológica en sí. Al contrario. Sólo hacen más urgente para ella la serenidad, imparcialidad y parsimonia con las que tiene que avanzar en sus pesquisas y en la emisión de sus juicios.

No hay lugar pues para achacar genéricamente a los sociólogos el *sociologismo difuso*, a veces larvado, y, otras, trivial, que abruma la cultura de nuestra época. Ese sociologismo —y no la sociología misma— es lo preocupante. En contraste con él y con los estragos que causa, la *razón sociológica*, es decir, la interpretación del hombre en términos de análisis racional a la vez que ético de su condición social, es uno de los aportes más sólidos realizados por la cultura de nuestro tiempo. Una cultura que, insisto, no sería ni sombra de lo que es sin la presencia central, en ella, de la sociología.

19. Véase encuesta y comentario de la Asociación DMD, 2003.

Nos encontramos, pues, ante dos cosas muy diversas, opuestas entre sí, de las cuales una es tergiversación mundana de la otra. La sociología banal y venal es precisamente lo contrario de la genuina. Ésta constituye una tarea seria y, como tal, irónica. Una tarea necesaria para la comprensión de los seres humanos en los tiempos modernos.

Ni la sociología es una sola ni los sociólogos pertenecen a una misma escuela ni a un mismo modo de hacer. Solamente las servidumbres de la claridad me han obligado a hablar de ellos, hasta aquí, como si formaran una comunidad unitaria. He dado por supuesto que la variedad interna de su disciplina y la de sus cultivadores era obvia, pero no he olvidado que existe. El pluralismo interno de toda disciplina creadora y activa es inevitable y fértil. En nuestro caso, no invalida lo dicho hasta aquí, por ventura.

3. **Las ciencias humanas en pos del interés común**

La sociología ha sido una auténtica adelantada en la conspiración universal moderna por derrumbar y disolver la ontología, por reducir cosas a fenómenos, fenómenos a datos, datos a sombras de sí mismos. Nada más natural, pues, que haya sido usada como un arma más en este notable evento que caracteriza la vida intelectual y cultural de nuestra época.

Nadie ha sabido describir tan bien como la propia sociología el proceso mediante el cual la ciencia natural primero y las ciencias humanas y sociales después han venido a desencantar el mundo, a ponerlo en manos de la razón instrumental y analítica para permitir al fin y al cabo el triunfo de la ideología cientificista.

Si la ciencia ha desencantado el mundo, a la sociología ha correspondido desempeñar una tarea protagonista en el acontecimiento. Paradójicamente, es también a ella a la que le queda la faena —compartida con otras disciplinas— de recuperar el equilibrio perdido, reinstaurando de algún modo una concepción científica y racional de la vida y del mundo que sea congruente con las propiedades perennes del espíritu humano. Si bien no le cabe la tarea de reencantarlo en términos premodernos, sí tiene la de devolver al hombre su importancia como ser libre y responsable en un universo dominado por el determinismo. Veamos por qué.

La sociología más conocida por el público es la positivista. Es precisamente la que niega, por definición, la idea que acabo de expresar. Eso sí, suele ser la más presentable ante aquel sector de la comunidad académica dedicada a la ciencia natural que se halla menos familiarizado con las complejidades de la ciencia social. Es la preferida por la administración pública, políticos, empresas, consultorías privadas, industria y medios técnicos de comunicación. Mediante ella obtienen información directa, sencilla, fiable, útil y maleable.

Tal sociología es la primera en entender su objeto, «la realidad social», como mero haz de factores e interrelaciones entre factores, las más

de las veces agregables. Identifica información con acopio y análisis utilitarista de datos. Confunde datos con hechos. Su concepción de las cosas es factorialista y relativista. La ideología que en ella subyace es la del *factorialismo*. Su credo es el de que lo único que hay son datos sobre factores materiales y relaciones entre factores. Hasta la conciencia humana, si llega a tenerse en cuenta, es un factor más del entramado. Se identifica con las actitudes palpables a través de las que se expresa: preferencias y rechazos concretos, computables y observables. (Mediante comportamientos cuantificables, demoscopia y encuestas de opinión.) Para esta concepción lo único significativo es el comportamiento detectable y cuantificable, así como el gestionable. El conductismo, epítome del positivismo, es para esta suerte de sociología la única doctrina aceptable. La encuesta y la estadística, sus herramientas preferidas.

Para el poder político y económico, así como para la plaza pública, nada importa que el positivismo radical haya sufrido un refutación severa por parte de la epistemología contemporánea, con su consiguiente descrédito en el campo de la filosofía de la ciencia. Tal descrédito queda confinado a aulas y seminarios académicos, a revistas especializadas y a tratados que jamás alcanzarán la plaza pública. Lo crucial, en el orden de cosas en que poder y opinión pública se mueven, es que este positivismo haya conseguido su favor, al demostrar su utilidad como arma arrojadiza o como simple herramienta para su uso interesado. Ello ha creado la fuerte demanda que da sustento a un sinnúmero de practicantes de la indagación social más utilitaria. (Y más servil.) Curiosamente, ni por asomo, merece reprobación alguna, habida cuenta de que el buen acopio de datos y la distribución de información fehaciente constituye algo siempre muy deseable.

Como cultivador de estudios en los que el uso de sondeos de opinión, estadísticas, cuestionarios y análisis multivariados ocupa gran parte de mis desvelos, sería absurdo, o cuando menos sospechoso, que intentara descalificar esa tarea. Mis objeciones no van por ahí, sino contra el hecho de que el positivismo se haya constituido (y no sólo en sociología) en ideario incuestionado, en el sentido común del *homme moyen sensuel* de nuestra época. El riesgo que corremos es llegar a persuadirnos de que los datos procesados por los informes y sondeos sociológicos respondan y agoten todos nuestros requisitos cognoscitivos, nuestra inteligencia sociológica.

La sociología positivista se ha convertido en artículo de primera necesidad. (¡Y hasta en artículo de fe!) Es una forma relativamente objetiva para conocer datos e inferir hechos. Al mismo tiempo, el factorialismo hegemónico de la cultura de hoy le ha asegurado un puesto como referente y legitimador permanente para nuestro fantasmagórico *Zeitgeist*, dado que la interpretación tergiversada de los datos no ha sido aún conjurada. Las pesquisas sociológicas suministran información para una cultura cuya idea del conocimiento se confunde con la del dominio, adquisición y digestión de datos *(data processing)*, frecuentemente sin visión alguna de su

significado moral, ni de su modo de asimilación en la propia sociedad. (Sus nuevos nombres de moda —«sociedad de la información» o «sociedad informacional»— se pronuncian apenas sin ironía, como parte del vocabulario de la cultura, es decir, de la tecnocultura, que les es propia.)[20]

El positivismo ideológico nos hizo apenas ayer adoradores del dato, ensalzadores de unas entidades llamadas «hechos», fueran éstos reales, virtuales, o manufacturados. Hoy, además, nos hace adorarlos merced a su capacidad de almacenamiento, manipulación y transmisión informatizada. Nuestra incapacidad de ponerlos en tela de juicio justifica una aseveración tajante sobre la radical pobreza de nuestro huero *Zeitgeist*. Esa incapacidad es la que nos permite sospechar a veces que el espíritu de nuestro tiempo consiste en no tenerlo.

Aquellos científicos sociales que compartan mi diagnóstico se hallarán agraciados por una sana conciencia desdichada. Sería comprensible entonces que algunos de ellos se sintieran inclinados a abandonar la liza y dedicarse a mejor causa. En tal caso, y con el mayor respeto, recomendaría para disuadirles que se percataran de que existen límites a la expansión del factorialismo positivista y del pragmatismo empresarial. Por lo pronto, sus propias consecuencias perversas hacen pírrica su victoria. Una sociología confinada al informe neutral, al sondeo de opinión, a la ordenación estadística de los datos y a su cruce sistemático puede, en el mejor de los casos, reflejar un importante logro de la mentalidad moderna: el respeto a una información que aspira a la imparcialidad y a la objetividad. (Hay que insistir: la crítica sensata al positivismo no debe conllevar objeción alguna contra el acopio y presentación analítica de datos y hechos, sino al contrario.) En el peor caso, sin embargo, el positivismo degenera en una tarea de almacenamiento infinito de información que evita, cuidadosamente, el hecho más decisivo acerca de los seres que las ciencias sociales estudian, el de que son entes morales.

Afirmaba Edward Shils que la sociología no es «una ciencia normativa según la opinión sensata pero simplista que distingue entre "norma" y "hecho", puesto que posee las mayores implicaciones éticas —y con ello, políticas— en virtud de su construcción de los elementos de la acción humana». Y añadía: «La existencia del hombre como ser moral y racional es un hecho de orden diferente al de su existencia como ser biológico. La percepción de tales propiedades se hace posible sólo a través de órganos que incorporan nuestras facultades morales y racionales.» Además del hecho de que la sociología, según él, posee implicaciones morales y políticas merced a las tradiciones ancestrales que la orientan.[21]

Una parte sustancial de la sociología que hoy cultivamos obedece a estos criterios, y no a los del positivismo vulgar. Sabe respetar las exigencias del trabajo empírico y el rigor de la pretensión científica que inspira su empresa pero sabe también eludir las redes del positivismo a ultranza

20. S. Giner, «Tecnocultura» en (1987) pp. 137-154.
21. E. Shils (1961) y E. Shils (1971).

y de la ideología cientifista hegemónica.[22] No parece pues imposible mantener la fidelidad que no pocos sociólogos guardan hacia las intensas intenciones morales propias de sus clásicos. Hay pruebas fehacientes de que esa fidelidad continúa gozando de una presencia vigorosa. Una parte crucial de la sociología está empeñada más que nunca en el estudio de los problemas más graves de la humanidad —desde el hambre hasta la violencia política, desde la democracia a los derechos civiles de los grupos, tribus y castas menos privilegiados—, así como en la elaboración de propuestas serias e interesantes para resolverlos.

Intentar ganarse respetabilidad a fuerza de huir de la sociología contaminada y banalizada por la ideología o por el *animus lucrandi* no basta. En efecto, para la sociología, dada su naturaleza, el encastillamiento en una pura actividad científica de pretendida neutralidad esconde altos riesgos. Por ello escasean los sociólogos a los que no les conciernan los asuntos que son también parte de las preocupaciones morales de las gentes. El paro obrero, la delincuencia, la violencia política, la discriminación entre sexos o razas, el privilegio clasista y la corrupción gubernamental son materia prima de la sociología. Por eso afirmaba Shils que la ciencia social posee siempre implicaciones éticas y políticas. Si ello es así, ¿hasta qué punto es posible contemplar fenómenos de esta índole, clínica y distanciadamente? La pregunta no debe inquietar en demasía, pues en realidad no hay impedimento metodológico alguno que prohíba a los sociólogos preocuparse por su integridad científica porque un problema dado tenga una raíz esencialmente moral.

En efecto, la objetividad en nuestros análisis no está reñida con los juicios de valor que debamos emitir a la luz de sus resultados. Menos aún lo está con los motivos que nos condujeron a estudiar la pobreza, la exclusión racial, la violencia contra las mujeres, la corrupción política, el terrorismo y tantas otras cuestiones incómodas, en las que la transgresión ética es flagrante, amén de aquellas en las que, si la hay, es mucho más sutil. No es tan sólo metodológicamente incorrecto, sino, además, ridículo pretender abstenerse de juicios morales en el fomento de un saber que aspira a explicar racionalmente fenómenos sociales. Éstos son, por definición, fenómenos morales.

La dimensión moral no es incidental a la sociedad humana. *Es lo que la constituye*. La que la hace única. Las demás sociedades animales están libres de ella. No así la nuestra. (Aunque los animales merezcan nuestro respeto moral más profundo.) Trátase de un hecho bruto cuyo escamoteo, en toda ciencia social, es injustificable, lógicamente insostenible.

Cuando la medicina erradica el cólera o la técnica aerospacial explora los astros suelen alegarse beneficios para la humanidad para legitimar la costosa financición de esas operaciones. Ello contrasta con la actitud aséptica de aquellos científicos sociales que pretenden ejercitar su profe-

22. Para mayor abundamiento en estos temas cf. E. Lamo de Espinosa (1996).

sión al margen de toda consideración de beneficios para los humanos. En cambio, los médicos ni se plantean si una vacuna o inmunización (no acompañada de otras medidas) disparará el hambre y la pobreza al multiplicar la población de un país misérrimo.[23] Tampoco parecen muy preocupados ingenieros y astrofísicos acerca de si no sería mejor invertir los dineros de la exploración espacial en proteger fauna y flora, salvar la pureza de nuestra atmósfera, combatir la miseria y el hambre de los humildes. Lo último, por ejemplo, es tarea de la mayor urgencia, frente a otras, cuya probidad científica está, eso sí, fuera de toda duda. Quienes cultivan la ciencia natural emiten juicios de valor sin el mayor sonrojo. ¿Por qué tendrían que ser las humildes ciencias humanas una excepción? Según enseñó Max Weber, la vocación científica (la devoción o piedad ante el saber objetivo) entraña ya en sí misma una valoración moral afirmativa sobre la actividad racional analítica que se emprende. También enseñó que las preocupaciones morales, y por ende los ciertos juicios de valor, no sólo son compatibles con el saber, sino que instigan nuestro afán de conocimiento objetivo. Nunca la visión idealizada del médico o del científico pusieron en entredicho su capacidad por lograr conocimiento objetivo. ¿Cómo no aplicar igual lógica a la vocación que inspira a las ciencias del ser humano?[24]

A pesar de esta obviedad, la sociología, mundanamente triunfante cuando es banal o sirve de mera herramienta informativa, indigente a veces cuando pretende engendrar un saber más alto, es acusada de falta a la objetividad. Y ello aunque ponga sus cartas boca arriba, es decir, aunque haga explícitos los valores que la inspiran. No obstante, la sociología más cumplida es, y no por mera casualidad, aquella que ha emitido un juicio moral sobre la condición humana y la civilización de su tiempo, así como sobre los hombres y mujeres que han asumido responsabilidades sobre sus congéneres. Trátase de un juicio moral que, en su caso, se apoya en el rigor, la parsimonia y el respeto debido a hechos conocidos y datos disponibles. En resolución, *la ética de la sociología es la de la objetividad*, la de la llamada a los hechos, *no la de la neutralidad moral*. Su fuerza es la del dato, honestamente presentado, pero siempre moralmente interpretado.

Para que se cumpla ese ideal, las ciencias humanas deben permanecer uncidas, como he señalado ya, a una reflexión ambiciosa acerca de cuál deba ser *la buena sociedad*. Con ello no propongo, ni mucho menos, que los sociólogos se libren al utopismo. Se trata solamente de que, por lo menos, se planteen cuál debería ser la mejor situación factible para las gentes de carne y hueso cuya condición, anhelos y destino contemplan. Cada escuela interpretará la noción de «mejor situación factible» a su manera. Ésta no fue la misma para Comte que para Marx, cuyas visiones del futuro de la humanidad (sus respectivas buenas sociedades), aparte de diferir entre sí profundamente, entraban en el terreno de lo esencialmente

23. J. Drèze y A. Sen (1989) y S. Reuben Soto (1995), con enfoques contrastados.
24. E. Shils (1961) y M. Weber (1984).

utópico. Ni fue la misma para Simmel, Weber y Durkheim, que también diferían entre sí, pero que tenían sus respectivas visiones de la sociedad deseable, decente, civilizada, posible. Hasta algunos, como el último, se esforzaron por proponerlo explícitamente y no como comentario liminar a su cuerpo de elaboraciones científicas, sino como aportación sustancial a la civilización a la que pensaban que podíamos aspirar realística y legítimamente.

En esta tarea, los científicos sociales no están solos ni pueden pretender monopolio alguno: filósofos sociales, como Popper, hostiles a construcciones cerradas, han tenido su noción explícita de la buena sociedad factible; la empresa de Keynes era concebir la economía como una ciencia moral, conducente a un mundo menos bárbaro; estemos o no de acuerdo con Hayek, también él tenía su visión de la sociedad buena. No es inocente por mi parte evocar a tres de los grandes padres del liberalismo de los siglos XX y XXI como ejemplo. Ni ellos ni sus contrincantes tienen el monopolio de la verdad. Pero todos esbozan la buena sociedad deseable y posible según cada cual.

Proponer que la idea de la buena sociedad pertenezca en exclusiva a la especulación ética es irrisorio, por mucho que tal tarea sea esencial para la filosofía moral. Pero proponer que la sociología deba estar libre de una imagen de lo que deba ser la sociedad buena, o por lo menos decente, es a la vez ingenuo y torpe. Sería como esperar que nada noble inspirara los diagnósticos que los científicos sociales emiten sobre fenómenos dañinos como los enumerados más arriba. Esto no significa que todo lo que se haga tenga que confundirse con la ética, ni mucho menos. Hay que evitar la moralización gratuita y el sermón. Mi argumento va en dirección contraria: la noción que propone es que, moralmente, el conocimiento objetivo se justifica a sí mismo. Aunque a menudo necesite de la función del sociólogo, como ciudadano activo y responsable, para incorporarse al *uso público de la razón*.[25]

La ética de la objetividad no basta para cultivar las ciencias humanas. Éstas serán más ricas y útiles si se inspiran también en una preocupación por coadyuvar a hallar soluciones racionales y eminentemente posibles a males específicos de la humanidad en un momento y lugar dados: una hambruna, una dictadura, unas víctimas del hampa. Esto es lo que legitima su misión ante la ciudadanía, más allá del ansia de saber. Una vez más, el conocimiento social científico de la realidad debe ser medido por su aportación, por humilde que sea, al *interés común*, que es el de vivir en una sociedad lo más decente y justa posible según las condiciones de las que partimos para lograrlo.[26] La otra justificación, la del afán de saber se-

25. De ahí la íntima relación entre el estudio y desarrollo de la política social como disciplina académica de inmediata utilidad cívica y las ciencias humanas. A guisa de ejemplo, en el que se vinculan ciudadanía y derechos humanos con la política social entendida desde la ciencia social, cf. S. Reuben Soto (2000). También, T. Montagut (2000).

26. V. Camps y S. Giner (1992).

gún criterios de racionalidad y conocimiento objetivo, es tan poderosa como ella. Afortunadamente, la una estimula el desarrollo de la otra. Las ciencias humanas ganarán en alcance así como en dignidad teórica sólo si moran siempre en el ámbito de nuestra competencia moral.

4. El porvenir de la sociología

La progresiva diseminación de la inteligencia sociológica por doquier no puede desvincularse de su demanda. Responde ésta a que la sociología despliega una técnica eficaz para satisfacer una gran variedad de necesidades empresariales, partidistas, administrativas y gubernamentales, al tiempo que suministra un flujo constante, insustituible, de información útil, basada en datos fehacientes y objetivos, o por lo menos de mucha mayor fiabilidad que los que nos solían proporcionar otras fuentes de conocimiento social. Ello no siempre excluye el uso maligno de resultados sociológicos. No obstante, la invocación a la autoridad científica de la sociología, aunque sea en detrimento de toda veracidad, ilustra hasta qué punto existe una intensa demanda mundana hacia ella, por lo menos como técnica demoscópica y expeditiva. Aunque ello dañe a la larga su prestigio.

La manifiesta capacidad de la sociología para contribuir a la elaboración de estrategias de toda índole (entre las que descuellan las políticas sociales) la ha hecho muy valiosa. También, por ello mismo, ha caído presa, a menudo, de intereses gremiales, clasistas, partidistas o de algún otro modo circunscritos. Ello la ha convertido en un bien codiciado por las más diversas fuerzas del mercado o del poder. Otro factor, muy distinto, que favorece su expansión reside en una cultura como la de nuestro tiempo, que en muchos países y ámbitos pretende fundamentarse en *el uso público de la razón* a través de la democracia. El *imperativo de racionalidad pública* obliga indefectiblemente a argumentar, estudiar, cotejar y dialogar sobre datos fehacientes antes de decidir la conducta a seguir para bien de todos. La sociología acude entonces a la construcción del interés común con igual vigor con el que lo puedan hacer las otras ciencias sociales —la economía, la etnología— o las de la salud. Que este proceso no culmine rápidamente en un éxito unívoco y que el mundo continúe siendo tan peligroso e imperfecto como lo es hoy obedece ya a otras causas.

Hay una relación sutil, pero sólida, entre el éxito mundano de la sociología (que incluye su fuerte demanda pública y privada, según criterios hipotéticamente utilitarios) por un lado, y su pertinencia o necesidad como componente de nuestra conciencia moral más profunda, por otro. Queda así por probar que cuantos estudios sociológicos, económicos o de otra índole se realizan por encargo para cubrir las necesidades del cliente, al margen de una visión moral de mayor alcance, sirven siempre de algo. Es decir, conviene identificar cuáles son útiles y cuáles son cosméticos, o hasta cuáles no sirven a ningún fin confesable.

Así las cosas, conviene que el científico social independiente deba tomar distancias contra la versión banal y manipulable de su oficio en favor de la genuina. Para cumplir bien su misión, su vocación, no tiene por qué anatemizar sin ton ni son cualquier indagación utilitaria. En efecto, no sólo abundan las bien hechas, sino que muchas suministran información pertinente para mejores fines que los del encargo realizado originalmente a los investigadores. Pero por lo menos ese científico debe saber distinguir claramente entre los dos modos de hacer sociología, el de servicio empresarial o político y el de servicio a la razón pública.

La aceptación y el reconocimiento de la responsabilidad ética de la disciplina entraña distanciamientos prudentes frente a algunas de sus prácticas y sobre todo frente a sus aberraciones. Esta decisión dimana del carácter esencialmente humanístico de esta ciencia social. Por ventura, la dimensión humanística de la sociología no es incompatible con su dimensión científica. (En el sentido genuino de la expresión, ciencia es aspiración rigurosa al conocimiento objetivo por medios racionales, seculares y empíricos, en *cualquier* campo.) Tal dimensión no está nunca en condiciones de agotar toda la actividad investigativa, puesto que si la sociología es también humanismo, o parte esencial del humanismo moderno, secular, analítico y racional, ¿qué otra posibilidad cabría? La disyuntiva *aut scientia aut nihil*, o ciencia, o nada, no va con ella. Su misión es ser *scientia atque humanitas* simultáneamente.

Cierto es que una parte de la comunidad de los científicos sociales es indiferente, cuando no hostil, a estas preguntas. Así, en su empeño admirable por asegurarse un lugar en el sol de la ciencia hipermoderna, un sector militante de la ciencia social se ha afanado por unirse a la estocada y descabello que han querido dar, todos al alimón, a la naturaleza humana. Pero una cosa es que, como señalé más arriba, no la lleguemos nunca a conocer del todo, y otra, muy distinta, que la diluyamos en una concepción biológica, mecanicista y neuronal, del hombre. Que diluyamos del todo el componente ético que le caracteriza y que, por lo tanto, define también a sus sociedades. Una vez más, éstas son, ante todo, entes morales.

Quizás sería justificable que el coste de la cientificidad totalizante fuera vaciar al ser humano de contenido moral si fueran más sustanciales los resultados cognoscitivos de la hipótesis de suponernos entes sin más ánimo que el que pueda tener un organismo con sus vísceras.[27]

Ello explica por qué hasta quienes se atienen a un modelo de conciencia humana como electora racional de acciones y fines según intereses subjetivos e individuales (dentro de la escuela del llamado individualismo metodológico, predominante en economía) sienten la necesidad de apoyarse en una concepción humanística —atenuada, en su caso— de la sociedad. Los sociólogos que estén libres de una visión individualista me-

27. J. Lopreato (1984).

todológica pueden caer en la tentación contraria, la de suprimir la naturaleza humana. Así hacen quienes ofrecen una versión hipersocializada del hombre, para la cual la naturaleza humana consiste en no tenerla, en ser una tabla rasa capaz de infinita plasticidad socializable y asimiladora de normas y cultura impuestas desde fuera. Surge así un *homo sociologicus*, a guisa de cascarón, hecho sólo de roles y funciones sociales. O sea, para una concepción ética y humanista, una entidad huera e inservible.[28]

Por definición, la posesión de atributos morales obliga a la sociología a centrarse en sujetos dotados de conciencia, razón, pasiones, intenciones y fidelidades u hostilidades —algunas ajenas al cálculo racional— y guiadas muchas veces por procesos carismáticos, tribales o emocionales.[29] Para ella el hombre es un sujeto cuya naturaleza es identificable no sólo más allá de la razón instrumental —que también la caracteriza— sino que se encuentra asimismo más allá de las circunstancias históricas y socioestructurales que a cada cual toca vivir. Aunque estas condiciones tiñan y modifiquen la sociología como ciencia —la hacen una ciencia *sui generis*— existe un imperativo que nos obliga a suponer la existencia de la pertinaz naturaleza humana. Sin que la supongamos, nos es imposible generalizar, expresarnos en un lenguaje universalizable, que pueda penetrar en mundos sociales distintos al nuestro. La eliminación de la hipótesis «naturaleza humana» nos sume indefectiblemente, como estudiosos de la sociedad, en el autismo, pues nos obliga a negar nuestra capacidad de entender cualquier otra comunidad que no sea la nuestra, o cualquier otro ser humano que no comparta nuestro propio mundo. Por ello, el conocido *principio de caridad* de la epistemología no es sólo una herramienta para entender, es también un paso sociológico para compadecer, así como para explicar con el rigor necesario la conducta humana, universalmente, aunque sea siempre a través de las condiciones objetivas (a través de la lógica de su situación específica) en que se desarrolla.[30]

No es que falte una concepción de la naturaleza humana en las ciencias humanas. Poseerla es, sencillamente, inescapable. Aunque sea a escondidas, siempre levanta la cabeza. Cosa muy distinta de este postulado (pues no otra cosa es) es que el pluralismo sociológico, la variedad de perspectivas y escuelas (o sea, de modos de entender tal naturaleza) sea también inevitable. También es deseable, puesto que la multiplicidad de escuelas engendra una fructífera coexistencia competitiva, como en cualquier otro campo. La querella de las epistemologías y la de las diversas concepciones de lo humano y lo social anima el discurso, agudiza los ingenios y produce resultados interesantes. Además, dada la complejidad

28. R. Dahrendorf (1968), en especial «Homo Sociologicus», pp. 127-193 y «Soziologie und menschliche Natur», pp. 194-210, pero sobre todo «Human Nature and the Perspective of Sociology» y «The Oversocialized Conception of Man in Modern Sociology», en D. H. Wrong (1976), pp. 17-20 y 55-70.

29. S. Giner (2003).

30. Cf. las críticas a las posiciones relativistas que niegan la naturaleza humana universal, así como la cognoscibilidad de sociedades o culturas ajenas a la nuestra en S. Giner y R. Scartezzini (1996).

del universo analizado por la *razón sociológica*, en no pocos casos las diversas perspectivas iluminan facetas diferentes de una misma realidad. (Aunque se pretendan hostiles entre sí, o se ignoren abiertamente.) A menudo son menos incompatibles entre ellas de lo que están dispuestos a conceder sus secuaces respectivos.

Reconocer la bondad de la diversidad y la aportación de cada escuela no debe entrañar, empero, la renuncia a la defensa de los méritos de un enfoque por encima de los demás. Mi argumento camina en esa dirección. Así, estoy reivindicando la pertinencia y ventajas de aquella tradición sociológica que responde a los imperativos del humanismo y que, a la vez, posee el más alto grado posible de compatibilidad con la mayor parte de las demás escuelas y posiciones sociológicas conocidas. Me refiero a aquella corriente que conjuga los asertos básicos de la racionalidad de los individuos en la toma de decisiones con el análisis de la situación social objetiva (en la que hay que incluir creencias y saberes) de personas, grupos y colectividades.[31] Esta tradición cumple con los requisitos de la cientificidad, por un lado, y los del humanismo, por otro. Así, obedece a los primeros (como ocurre con igual tradición en economía política y politología) por responder a criterios firmes de análisis. En efecto, el supuesto de racionalidad entraña un alto grado de predicción: si fuéramos solamente seres irracionales (no «a-racionales», como las bestias) nada podría predecirse con seguridad sobre nosotros, salvo en lo que tenemos de especie animal. El supuesto de racionalidad compartida por toda la raza humana (venerable idea aristotélica sin la que no sabríamos cómo hacer ciencia social) no excluye, sino al contrario, que seamos también presa de temores, pasiones y ansiedades a veces irracionales.

La razón recubre y usa táctica o estratégicamente pasiones e intereses, además de creencias de toda índole, incluidas las míticas, sin menoscabo para ella, como ha puesto de relieve la teoría sociológica por lo menos desde tiempos tan remotos como los de Pareto y Simmel.[32] Pasiones, creencias e intereses se expresan luego por medio de conductas racionales o razonables (es decir, adecuadas a sus fines) en lo económico, lo político, lo cultural y lo comunitario. Tal comportamiento, o acción social, debe manifestarse en el marco institucional y normativo de cada sociedad. Sólo con exquisita cautela pueden tildarse de irracional este proceso o sus componentes. Así, por ejemplo, cuando alguien cree algo (por irracional que parezca) no es nada irracional que se conduzca de acuerdo con ello.[33] Las creencias, además, no sólo pueden ser racionales, sino que hasta las que pueden calificarse de carismáticas suelen poseer elementos poderosos de racionalidad.[34] La sociología busca las buenas razones del creer, el componente racional en las creencias y también las razones que impulsan

31. S. Giner (1996) para una introducción general al enfoque de la lógica situacional.
32. F. G. Bailey (1983) para una teorización del fenómeno.
33. R. Boudon (1990).
34. S. Giner (2003).

a la acción o explican una institución. Busca buenas razones como causas de comportamiento y como legitimantes de lo que existe, es decir, del orden social, así como de lo que se cuestiona o contra lo cual se lucha. El conflicto es, para ella, tan racional como el orden. Lo que es funcional o conveniente para unos puede ser muy gravoso o dañino para otros, de modo que hay comportamientos encontrados y mutuamente hostiles que poseen, todos a la vez, buenas razones para existir. Con ello las ciencias humanas no asumen que haya buenas razones para todo o que todo sea racional o razonable. Al contrario, dejan lugar para lo irracional: pero tienen que ponerse en la situación de cada cual (del rico y del pobre, del musulmán y del cristiano, de la mujer y del hombre, del ciudadano y del forastero, del indio en Chiapas y del habitante de la Ciudad de México, del palestino en un territorio ocupado por Israel y del judío en Jerusalén o Tel Aviv) para entender los entresijos de la vida social. Y también para asignar responsabilidades morales a la acción,[35] porque su saber no es jamás un saber cínico.

Merced a esa perspectiva, la sociología contribuye a la necesaria reformulación de la vieja teoría de las pasiones y las necesidades humanas.[36] Ésta se impone bajo condiciones de modernidad avanzada, y a veces como respuesta vigorosa y adecuada al neonihilismo de los siempre pertinaces relativistas.

Es evidente que defino esta corriente, la de las ciencias humanas tradicionales, de un modo asaz amplio. Como si no hubiera diferencias, y muy serias, entre sus diversas escuelas. Pero me atengo sólo a aquello sobre lo que los herederos de la tradición clásica, de Marx a Malinowski, de Simmel a Lévi-Strauss, estarían de acuerdo. En todo caso, ninguno vaciaría al ser humano de contenido, ni adoptaría una posición individualista extrema, enemiga de las estructuras, o al revés, una posición estructuralista radical incapaz de reconocer conciencias activas, sujetos intencionales.

Suponer la racionalidad elemental de los agentes de la acción (la adecuación de su conducta a la lógica de la situación social) no es asumir que la sociedad consista en la suma aritmética de actos individuales e ignorar las estructuras (o marco institucional) en que éstos se plasman. La atribución de intenciones subjetivas (en gran parte racionales, tanto si son de orden instrumental o utilitario como si obedecen a motivaciones credenciales) incluye la incorporación de la estructura social, con lo cual el enfoque que preconizo —el de que la *sociedad es interacción*, el lugar en que se entrecruzan conciencias y voluntades, en un marco institucional y normativo— de por sí ayuda a superar el problema perenne de la ciencia social: el de enfrentarse con la *quaestio de ponte* entre el nivel micro y el macro de la realidad, entre la acción intencional y la estructura. Las institucio-

35. Sobre la dimensión ética de la conducta, sociológicamente considerada, cf. F. Crespi (1999), pp. 349-366.

36. Dos aportaciones, entre otras citadas ya, posteriores al trabajo seminal de Vilfredo Pareto: A. O. Hirschmann (1977) y H. Schoeck (1966).

nes y los colectivos poseen componentes irreductibles a sus rasgos individuales. A menudo, ni siquiera pueden agregarse las voluntades de los individuos que las componen. La acción al unísono puede obedecer, ya a la coordinación imperativa por parte del poder, ya a la obediencia de una colectividad, una creencia compartida o potencia carismática determinada. Las dificutades epistemológicas generadas por la doble dimensión de la realidad social no son insuperables.

Esta tradición, esta *philosophia perennis* de las ciencias humanas, es el marco donde mejor puede elaborarse una concepción del hombre que responda tanto a los requisitos de la ciencia como a los de la filosofía. No me parece que ésta sea una afirmación fuera de lugar. Por lo pronto no intenta, ni mucho menos, abogar por una confusión entre las tres áreas y culturas respectivas que nos atañen: la científica natural, la sociológica y la filosófica. Mas una cosa es apelar a la alfabetización ética de los sociólogos y combatir al mismo tiempo el analfabetismo sociológico de muchos filósofos morales y otra, muy distinta, confundir sus cometidos respectivos. Tienen objetivos diferentes y es menester combatir las tendencias hacia su confusión contemporánea por parte de algunos de sus practicantes. Dicho esto, lo que he llamado más arriba *condición anfibia de la sociología* responde también a sus afinidades científicas, por un lado, y filosóficas, por otro.

Un análisis sosegado de los supuestos generales de las disciplinas que estudian al hombre como ser social multidimensional —la antropología y la sociología entre ellas— nos conduce al descubrimiento de una plataforma de acuerdos y consensos sorprendentemente amplia entre quienes las cultivan. A no dudarlo, una codificación cerrada y dogmática de tal plataforma sería inadmisible, y contraria al mismo espíritu humanista que aquí se preconiza. No obstante, confeccionada en forma de inventario de hipótesis compartidas, o por lo menos no mutuamente incompatibles, no constituye en absoluto una empresa insensata. Sobre todo si esas hipótesis se consideran abiertas, tentativas y nunca exhaustivas, basadas en el acervo del saber sobre el hombre, sus pasiones, predisposiciones y facultades, así como sobre las pocas generalizaciones sólidas que poseemos sobre la sociedad que nos alberga.[37] Quedarían fuera de ese inventario aquellos supuestos excluyentes que respondieran a escuelas anatemizadoras de cualquier enfoque complejo en ciencia social y reduccionistas en el suyo. Ello ocurriría en tres casos: el de las conductistas extremas, el de las místicas e infalseables y el de las puramente metafísicas. Al descalificar de raíz otros enfoques se descalifican a sí mismas.

En resolución, la continuidad del modo sociológico en la cultura moderna y su hegemonía presente se justifican sólo si la sociología mantiene su fidelidad a los principios de la intencionalidad racional, por una parte, y del humanismo, por otro. Lo primero supone asumir un nivel notable de

37. Ejemplos: B. Berelson y G. Steiner (1964), R. Collins (1965), S. Giner (1976), C. G. A. Bryant y A. Becker (1990).

racionalidad en el hombre. Entender que lo irracional, *per se*, no existe en sí mismo: sólo es con referencia a criterios de superior racionalidad moral. Y a éstos sólo llega la razón ética a través de un proceso de desbroce incesante. El otro criterio, el del humanismo, también se impone: es una perspectiva que asume la existencia universal de una naturaleza humana, con sus infinitas variantes individuales y su apertura constante al molde social, pero siempre sujeta a pasiones y a razones, inspirada por un impenitente afán de ser libre, de ser un ente en alguna medida responsable y, en ese sentido, irreducible a la cientificidad.

La propensión humana hacia el goce de la libertad no excluye que podamos ser científicamente analizados, aunque sí circunscriba el alcance de semejante operación. Por eso he insistido en que lo que indagamos como científicos sociales, de veras, es sobre todo la condición humana, en cada sitio, en cada situación, en cada momento. Nuestra pesquisa es inseparable de la historicidad de lo que estudiamos, pero no es relativista, sino que la trasciende. Así, estudiamos la determinación social de nuestras vidas, paradójica y precisamente, para entender el humano albedrío.

Su espacio es angosto, pero su ejercicio no cesa de maravillarnos. La sociología indaga conflictos y voluntades encontradas, así como estructuras sociales, muchas de ellas de dominación y subyugación, de fatalidad y determinismo. Pero entre ellas resplandece la estructura social de la libertad. También ésta necesita, como la de la fraternidad, la indagación incansable de las ciencias humanas y en particular de la sociología.

Ésta, como disciplina anfibia, posee una competencia empírica que le confiere la dignidad teórica de la ciencia moderna al tiempo que responde a los imperativos de hacer de ella una tarea humanística. Este modo de hacer asume con ironía la condición trágica de la vida humana: la maleabilidad social del hombre, pero también la universalidad de sus facultades y pasiones, su curiosa tozudez por querer ser libre en un mundo fraguado por la determinación y el sino. La sociología debe asumir de lleno su morada endémica. Es esa tierra de nadie que se sitúa entre las intenciones de mujeres y hombres que se piensan y quieren libres y las condiciones materiales y sociales que, una y otra vez, les niegan su ensueño.

Bibliografía

Arendt, H. (1958): *The Human Condition*, University of Chicago.
Bayley, F. G. (1983): *The Tactical Uses of Passion*, Cornell University Press.
Beltrán, M. (2003): *La realidad social*, Madrid, Tecnos.
Berelson, B. y Steiner, G. (1964): *Human Behavior: An Inventory of Scientific Findings*, Nueva York, Harcourt Brace.
Birnbaum, N. (1971): *Toward a Critical Sociology*, Oxford University Press (trad. castellana, *Hacia una sociología crítica*, Barcelona, Ediciones Península).
Birulés, F. (2000): *Hannah Arendt, el orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa.
Blackburn, R. (comp.) (1972): *Ideology in Social Science*, Londres, Fontana/Collins.

Boudon, R. (1990): *L'art de se persuader*, París, Fayard.
— (2002): «À quoi sert la sociologie?», *Cités*, n.º 10, París: PUF, pp. 133-156.
Bottomore, T. (comp.) (1975): *Crisis and Contention in Sociology*, Londres, Sage.
— (1976): *La sociología como crítica social*, Barcelona, Península (*Sociology as Social Criticism*, Londres, George Allen & Unwin).
Bryant, C. y H. A. Becker (comps.) (1990): *What has Sociology achieved?*, Londres, MacMillan.
Bunge, M. (2000): *La relación entre la sociología y la filosofía*, Madrid, México, Buenos Aires: EDAF (trad. de *The Sociology-Philosophy Connection*, 1999).
Camps, V. y Giner, S. (1992): *El interés común*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
Collins, R. (1975): *Conflict Sociology*, Nueva York, Academic Press.
— (1988): «For a Sociological Philosophy», *Theory and Society*, n.º 17, pp. 669-702.
Crespi, F. (1999): *Teoria dell'agire sociale*, Bolonia, Il Mulino.
Dray, W. (1992): *Philosophy of History*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall (2.ª ed.).
Dahrendorf, R. (1968): *Pfade aus Utopia*, Munich, Piper Verlag.
Drèze, J. y Sen, A. (1989): *Hunger and Public Action*, Oxford, Clarendon.
Giner, S. (1974): *El progreso de la conciencia sociológica*, Barcelona, Península.
— (1976): «Para hacer sociología», *Teorema*, vol. VI/3-4, pp. 343-357.
— (1987): *Ensayos civiles*, Barcelona, Península.
— (1989): «Sociología y filosofía moral», en V. Camps (comp.), *Historia de la Ética*, Barcelona, Crítica, vol. III, pp. 118-162; versión inglesa, «Sociology and Moral Philosophy», *International Review of Sociology*, n.º 3, 1987, pp. 47-86.
— (1997): «Intenciones humanas, estructuras sociales: para una lógica situacional», en M. Cruz (comp.), *La acción social*, Barcelona, Ariel, pp. 21-126.
— (2002): «Descrédito de la verdad y banalización de la ideología», *Revista Internacional de Sociología*, n.º 31, enero-abril, pp. 7-34, revisión de «The Discredit of Truth and the Banalization of Ideology», en C. Mongardini (comp.), *Le condizioni ideologiche del nostro tempo*, Roma, Bulzoni, 1999, pp. 47-73.
— (2003): *Carisma y razón*, Madrid, Alianza Editorial.
Giner, S. y Scartezzini, R. (comps.) (1996): *Universalidad y diferencia*, Madrid, Alianza.
González de la Fe, T., comp. (1991): *Sociología: Unidad y diversidad*, Madrid, CSIC.
Gouldner, A. W. (1971): *The Coming Crisis in Western Sociology*, Londres, Heinemann (1.ª ed. 1970).
Hirschmann, A. O. (1977): *The Passions and the Interests*, Princeton University Press.
Lamo de Espinosa, E. *et al.* (1994): *La sociología del conocimiento y de la ciencia*, Madrid: Alianza.
— (1996): *Sociedades de cultura, sociedades de ciencia*, Oviedo, Ediciones Nobel.
Lopreato, J. (1984): *Human Nature and Biocultural Evolution*, Boston, Allen & Unwin.
Maravall, J. M. (1972): *La sociología de lo posible*, Madrid, Siglo XXI.
Mills, C. W. (1959): *The Sociological Imagination*, Nueva York, Oxford University Press.
Montagut, T. (2000): *Política social*, Barcelona, Ariel.
Mouzelis, N. (1995): *Sociological Theory: What went wrong?*, Londres, Routledge.
Pellicani, L. (1997): *Modernizzazione e secolarizzazione*, Milán, Il Saggiatore.

Picó, J. (2003): *Los años dorados de la sociología*, Madrid, Alianza.
Pinilla de las Heras, E. (1988): *Crisis y anticrisis de la sociología*, Barcelona, Barcanova.
Pharo, P. (1997): *Sociologie de l'esprit: conceptualisation et vie sociale*, París, PUF.
Rappaport, S. (1995): «Economic Models and Historical Explanation», *Philosophy of the Social Sciences*, vol. 25, n.° 4, diciembre, pp. 421-441.
Reuben Soto, S. (1995): *Crónica de un desajuste social*, Universdad de Costa Rica.
— (comp.) (2000): *Política social: vínculo entre estado y sociedad*, San José, Editorial de la Universidad de Costa Rica.
Runciman, W. G. (1970): *Sociology in its Place*, Cambridge University Press.
Shils, E. (1961): «The Calling of Sociology», en E. Shils *et al.*, *Theories of Society*, vol. II, Nueva York, Free Press.
— (1971): *Génesis de la sociología contemporánea*, Madrid, Seminarios y Ediciones.
Schoeck, H. (1966): *Der Neid*, Friburgo, Alber.
Touraine, A. (1984): *Le retour de l'acteur*, París, Fayard.
Weber, M. (1984): *La acción social: ensayos metodológicos*, Barcelona, Península.
Woolgar, S. (1988): *Science, the very Idea*, Londres y Nueva York, Tavistock.
Wrong, D. H. (1976): *Skeptical Sociology*, Nueva York, Columbia University Press.

SEGUNDA PARTE

Capítulo 3

FUNCIONALISMO, ESTRUCTURALISMO, TEORÍA DE SISTEMAS

por Miguel Beltrán Villalva

La visión de la sociedad como sistema constituye uno de los enfoques más descollantes de las ciencias sociales contemporáneas. Llegó a ser hegemónico en ellas durante la época posterior a la Segunda Guerra Mundial, sobre todo gracias a la vasta influencia que ejerció la sociología norteamericana. Lo hizo a la sazón bajo los nombres de funcionalismo, estructuralismo o estructural-funcionalismo.

Tal condición de hegemonía o predominio no eximió a esta concepción de ser puesta en cuestión al afirmarse que manifestaba una ideología conservadora y consagraba la realidad social existente. Según esta crítica, rechazaba el conflicto como patológico y era incapaz de dar razón del cambio y sí sólo de la estabilidad social. La discusión teórica se configuró con frecuencia como confrontación política entre los estructural-funcionalistas y quienes desde diferentes puntos de vista propugnaban para la sociología una vocación crítica, hasta que en los años finales del siglo XX unas y otras posiciones han terminado por ir abandonando sus reductos más ortodoxos y evolucionando hacia planteamientos menos polarizados entre sí. En todo caso, la orientación estructural-funcionalista de la teoría sociológica no sólo constituye un componente clave de la historia de la sociología, sino que continúa influyendo en varias perspectivas teóricas importantes, sobre todo a través de la orientación sistémica.

No ha de confundirse, sin embargo, la atención a la estructura social que caracteriza al estructural-funcionalismo con la corriente estructuralista que aparece en distintos ámbitos de las ciencias sociales en la segunda mitad del siglo XX, como sucede en la lingüística con Jakobson, en la antropología con Lévi-Strauss, en el psicoanálisis con Lacan, en la filosofía con Foucault, en la psicología con Piaget, o en la sociología con Althusser, apelándose en todos los casos, de una forma u otra, a una tradición que descansaría en Marx, Freud y Saussure, y coincidiría en señalar la condición reglada de las relaciones entre los elementos de un sistema, así como en que la estructura se sitúa en un nivel metaempírico profundo

e inconsciente, y está sujeta a una dinámica transformacional que desarrolla sucesivas variantes del mismo modelo. El capítulo siguiente de este libro se ocupa de tales formas del estructuralismo, mientras que aquí se atiende al funcionalismo estructural o, si se prefiere la denominación usual, al estructural-funcionalismo, que no sólo constituye una escuela de pensamiento diferente, sino con frecuencia enfrentada a ciertos estructuralismos, como el marxista.

1. El pensamiento clásico: Spencer, Durkheim y Pareto

En la raíz del estructural-funcionalismo se encuentran varias ideas fundamentales que gozan de una larga tradición en la historia de la teoría sociológica: la *metáfora organicista*, que permite explicar la evolución desde las sociedades primitivas a las sociedades complejas; la concepción de *la sociedad como un todo* en el que las partes o componentes están interrelacionados, de suerte que la resultante de esa interacción explica la existencia de cada componente y la del propio sistema social; la *noción de función*, que señala el papel que desempeña objetivamente cada institución o fenómeno en su contribución a la continuidad de la estructura social; y, por último, una decidida orientación hacia la ciencia físico-natural y el método científico en su versión más ortodoxamente *positivista*.

El evolucionismo concibe a la sociedad como sujeta a un proceso de diferenciación y especialización progresivas, lo que lleva a un planteamiento organicista que explica el paso neguentrópico de lo simple, homogéneo y caótico a lo complejo, heterogéneo y ordenado. Si se concibe a la sociedad humana como si fuera un organismo, se concluye que sus distintos órganos o instituciones desempeñan funciones diferentes y complementarias, necesarias para la existencia del todo. Los elementos componentes de una sociedad son interdependientes, mutuamente necesarios, y necesarios asimismo para el conjunto social. Para Spencer, las instituciones producen y refuerzan el orden social, en el que el conflicto se manifiesta como una anomalía, y todo cambio brusco, no evolutivo, como una peligrosa excepción. La obra de Spencer no constituye, desde luego, el origen de la analogía organicista que, como Giner ha señalado, gozó ya de bastante popularidad en la Edad Media y fue relanzada por Comte; en su versión spenceriana sostiene que el organismo social existe sólo en función de sus miembros (y no viceversa), lo que hace compatible el organicismo con la defensa del individualismo liberal que lleva a cabo Spencer y, en definitiva, con su concepción de la sociología como una ciencia liberadora de mitos y cadenas.

Por otra parte, los hechos sociales tienen efectos sobre otros hechos: tales efectos constituyen la función que desempeña cada uno de ellos, ajena a la intención de cualquier actor social y, por ello, carente de propósito subjetivo. No son las intenciones de los individuos lo que interesa a la so-

ciología, sino la repercusión de unos hechos sobre otros hechos: su función. De otro lado, el empeño de Durkheim en explicar las formas de solidaridad y su evolución como consecuencia de los cambios en la división del trabajo implica otorgar a la concepción holista o unitaria de la sociedad un papel primordial: la relaciones derivadas de la solidaridad aglutinan la sociedad como un todo, y esa noción de totalidad estructurada por tales relaciones es esencial no sólo para la comprensión del conjunto, sino para la de cada una de sus partes. El discurso de Durkheim versa sobre el mundo existente, socialmente dado: el mundo moderno cuya «necesidad» viene legitimada por la ciencia social. Como reconoció el propio autor, su planteamiento «es conservador, ya que considera los hechos sociales como cosas cuya naturaleza, aun siendo flexible y maleable, no es, con todo, maleable a voluntad». Pero aunque, como señala Ramos, no se trate de un conservadurismo cerrado al cambio, lo cierto es que el cambio social posible viene limitado por la propia realidad.

Por último, el supuesto de que las sociedades humanas tienen naturaleza sistémica y su estado normal es el de equilibrio deriva directamente de la teoría económica del equilibrio general formulada por Walras, predecesor de Pareto en la cátedra de economía de Lausana. La sociología paretiana explica los ámbitos sociales ajenos a la economía con los mismos principios de ésta, es decir, como una red de interdependencias que permiten asumir que la sociedad es un sistema social; sistema que está compuesto por individuos heterogéneos que se relacionan según una «ley de dependencia mutua» articulada en una pluralidad simultánea de causas. Lo normal en un sistema es su tendencia a la estabilidad, lo que se cumple también en el sistema social, por más que su estructura esté permanentemente tensionada por una serie de procesos (demográficos, culturales, políticos y económicos) que varían en ciclos, a veces con guerra y violencia, a lo largo del tiempo. Toda esta construcción descansa en la convicción de la inmutabilidad de la naturaleza humana, en la que las acciones de los individuos incluyen conductas ajenas a la razón (los «residuos» o acciones no lógicas, que pueden considerarse como la parte constante de la acción humana, siendo las «derivaciones» o acciones lógicas su parte variable). Ello lleva a Pareto a proponer una teoría cíclica de los fenómenos sociales que implica la inevitabilidad del monopolio del poder por la elite: el equilibrio social termina, pues, articulándose como una estructura de poder permanente e inmutable.

De esta forma, la herencia que va de Spencer, Durkheim y Pareto a los estructural-funcionalistas implica que la elucidación de las funciones que cumplen las instituciones sociales para la continuidad estructural del sistema social constituye el núcleo del empeño científico de la sociología, que sería así capaz de responder (como recordaría más tarde Parsons) a la cuestión hobbesiana del orden, y de explicar el delicado y permanente ajuste que hace posible el equilibrio general paretiano.

2. La aportación antropológica: Radcliffe-Brown y Malinowski

Para Radcliffe-Brown, «el concepto de función aplicado a las sociedades humanas se basa en una analogía entre vida social y vida orgánica», idea que, como señala el propio autor, procede de la tesis durkheimiana de que la función de una institución social es su contribución a las condiciones de existencia del organismo social. Pues bien, todo organismo tiene una estructura, esto es, un conjunto de relaciones entre sus componentes, estructura que presenta a lo largo de su vida una identificable continuidad. En otras palabras, la vida de un organismo se concibe como el funcionamiento y la continuidad de su estructura: la función de cualquier parte del organismo es su contribución a la vida del mismo como un todo; cada parte tiene una actividad, y cada actividad, una función: «función», por tanto, es la contribución que una actividad concreta hace a la actividad total de la que forma parte. Lo que supone que todo sistema social tiene un cierto tipo de unidad funcional que implica «un grado suficiente de armonía o de consistencia interna, es decir, sin producir constantes conflictos que no puedan resolverse o regularse»: otra cosa sería patológica o disfuncional. Ahora bien, decir esto no supone que todo tenga una función, sino que puede tenerla: no afirma el autor la universalidad funcional, pero deja abierta la puerta para ello.

Pues bien, esta posición, que puede ser considerada como una teoría funcionalista, intenta ver la vida social como un todo, y se basa, a juicio de Marvin Harris, en «la apoteosis durkheimiana de la solidaridad social». La suposición básica del funcionalismo estructural es la de que los sistemas sociales se mantienen a sí mismos, a lo largo de prolongados intervalos temporales, en un estado constante en el que las relaciones entre sus miembros se caracterizan por un alto grado de cohesión y solidaridad. Pues bien, esas relaciones entre grupos y posiciones sociales diferenciadas constituyen la estructura social, a cuya continuidad están ordenadas las funciones sociales, contrarrestadas por los conflictos y disensiones que han de ser entendidos como fenómenos patológicos que erosionan la solidaridad y dificultan la continuidad de la estructura.

Para Malinowski, por su parte, la cultura es la respuesta tanto a lo que llama las «tendencias» de los individuos (los instintos radicados en la condición animal del hombre), como a las «necesidades» colectivas del grupo, entre las que identifica varias como básicas o elementales, cada una de las cuales recibe su oportuna «respuesta cultural» en forma de una «institución»: las instituciones organizan de forma pautada la conducta observable, y sus resultados (aquello para lo que sirven) constituyen su «función». Pues bien, el conjunto de las instituciones existentes en una determinada cultura sirve al fin colectivo de la supervivencia del grupo. Hay además otras necesidades que no son básicas, sino «derivadas» (la educación, la economía y el control social), que generan una variedad de instituciones que hacen posible la adaptación al medio y la supervivencia.

Malinowski se separa de Durkheim al vincular las instituciones sociales con las necesidades de los individuos más que con las propias de la estructura social, orientación que tuvo gran eco al adecuarse a las tradiciones individualistas y empiristas vigentes en Inglaterra. Malinowski presta menos atención a la estructura social y más a los individuos: a esta posición la califica él mismo de «funcionalismo puro», para diferenciarla del estructuralismo de Radcliffe-Brown. Pero las diferencias entre ambas posiciones no resultan al final decisivas, pues las dos llevan a la consecuencia de que cualquier institución contribuye de alguna manera al mantenimiento del sistema social: todo lo existente, pues, sería positivo por el hecho de existir; incluso lo aparentemente más pernicioso. Podría, pues, decirse que Radcliffe-Brown y Malinowski constituyen el puente entre Durkheim y la moderna sociología estructural-funcionalista, desde cuyo marco teórico se insiste en la visión holista de la cultura y en la conexión orgánica entre sus partes.

3. Talcott Parsons

A la hora de presentar una visión general de la aportación sociológica de Talcott Parsons (el autor de la «gran teoría» por antonomasia), no resulta fácil decidir si ha de primarse su concepción sumamente abstracta de cómo es una sociedad, esto es, si se atiende sobre todo a la teoría general de la acción, al diseño de las variables pautadas, a la explicación funcional, al análisis estructural del sistema social, al paradigma del control social, a los medios institucionalizados de intercambio, al juego *ego-alter*, a la evolución y el cambio de las sociedades, etc.; o si, por el contrario, sería mejor destacar ante todo sus muchos estudios concretos, más o menos empíricos, de la realidad social (educación, profesiones, estratificación, población, edad y sexo, parentesco, motivaciones, propaganda, fascismo, diferencias raciales y religiosas, salud y enfermedad, médicos y hospitales, desarrollo económico, psicoanálisis, mundo académico, etcétera). Para muchos, Parsons es sólo el arquitecto de la «gran teoría», ignorando su importante aportación al conocimiento de la realidad social de su tiempo. Pues bien, el Parsons de estas páginas será, una vez más, el conspicuo teórico del estructural-funcionalismo, que es como a fin de cuentas ha pasado a ser un clásico de la sociología.

En su primer libro, *La estructura de la acción social*, publicado en 1937, esboza la atrevida tesis de que la tradición positivista representada por Marshall, Pareto y Durkheim, y la idealista encarnada por Weber, convergen en el rechazo del determinismo de la acción social y en una concepción finalista y creadora de la misma, sujeta a la racionalidad de la relación entre medios y fines. Además de ello, en esta obra Parsons formula ya un esbozo de su teoría general de la sociedad a partir de una reflexión sobre la naturaleza del conocimiento científico y su relación con la realidad. Parece, sin embargo, que puede omitirse aquí la referencia a su filo-

sofía de la ciencia, para pasar directamente a las características más sustantivas de su teoría sociológica.

El intento de presentar un resumen inteligible de los aspectos básicos del estructural-funcionalismo parsoniano debe quizás empezar por recoger su opinión (que descansa obviamente en una concepción organicista) acerca de las propiedades emergentes de los sistemas: éstos se caracterizan por tener propiedades que sólo se manifiestan a un cierto nivel de complejidad en las relaciones entre las partes, y que no son identificables con ninguna parte determinada ni pueden derivarse de sus propiedades; de hecho, en la medida en que todo el sistema es orgánico, sus partes o unidades no son entidades reales, sino abstracciones. Por otra parte, existen tres grandes clases de sistemas: los de la naturaleza (que implican espacio y tiempo), los de la acción (referentes a medios y fines), y los de la cultura (que no son empíricamente accesibles, pues se refieren al significado de los símbolos y existen sólo en la mente de los individuos). La primera propiedad emergente de los sistemas de la acción es la racionalidad económica, pero la existencia de una pluralidad de individuos hace que aparezca junto a ella una dimensión coercitiva, y para que el sistema sea estable se requiere una regulación normativa de la coerción: las relaciones económicas, las de poder y las de orden dan lugar respectivamente a las ciencias de la economía, la política y la sociología. Esta última desarrolla una teoría analítica de los sistemas de acción social en términos de la integración producida por la existencia de valores comunes.

Esa acción social a la que se refiere Parsons es en realidad interacción, dada la pluralidad de actores existentes, y no se lleva a cabo en el vacío, sino desde las distintas posiciones sociales que los actores ocupan, cuyo conjunto constituye la estructura social. La acción social viene condicionada por los sistemas de la personalidad, de la cultura, orgánico y social (estudiados por la psicología, la antropología, la biología y la sociología), sistemas autónomos pero mutuamente implicados. La sociología estudia el sistema social, entendido como una estructura de pautas institucionales que definen los roles desempeñados por los actores. La subsistencia de un sistema social depende de su coherencia con los sistemas de la cultura y de la personalidad, que es resultado de la socialización y del control social. De acuerdo con ello, el conflicto y las conductas desviadas son la expresión de deficiencias en la integración social, y ésta es la situación habitual de los sistemas sociales y la razón de que cambien. La estabilidad de un sistema depende de cuatro requisitos funcionales básicos: adaptación a las condiciones materiales, definición y consecución de fines, integración como producto de la socialización y del control social, y mantenimiento de pautas a través de la resolución de los conflictos. Éste es el esquema AGIL (siglas de los términos que, en inglés, expresan cada uno de los requisitos funcionales), que implica la necesidad de que existan instituciones económicas, políticas, educacionales y jurídicas que garanticen la realización de las cuatro funciones básicas. A su vez, cada una de esas instituciones tiene una estructura de roles (para el requisito de

adaptación), colectividades o grupos (para el de consecución de fines), valores (para la integración) y normas (para el mantenimiento de pautas), con lo que en el seno de las instituciones se reproduce el mismo esquema AGIL de requisitos funcionales básicos.

No sería descaminado decir que el desarrollo de la teoría parsoniana supone un cambio de interés contrario al que, como veremos a continuación, experimenta Merton: Parsons transita de lo estructural a lo funcional, del esquema de la acción social a los requisitos funcionales del sistema social, en tanto que el Merton inicialmente más funcionalista termina ocupándose de la estructura social. Parsons llega, incluso, a extender el esquema AGIL, diseñado para el análisis del sistema social, al propio sistema general de la acción, señalando que es el subsistema orgánico el que se cuida de los procesos adaptativos, el de la personalidad de la consecución de fines, el social de la integración, y el cultural del mantenimiento de pautas, todo ello articulado en una suerte de construcción cibernética con especificaciones de jerarquía y control que genera unas relaciones inter e intrasistémicas conceptualizadas como «medios simbólicos generalizados de intercambio»: dinero, poder, influencia e identificación. Y todo ello en un marco de determinismo cultural expresamente reconocido por el propio Parsons.

Este panorama lleva a preguntarse hasta qué punto es Parsons un sociólogo atento a la realidad, esto es, en qué medida concibe realmente la sociología como una ciencia empírica. Sin perjuicio de reservar las valoraciones y críticas para el final del capítulo, es imprescindible recordar aquí que se ha dicho de la «gran teoría» parsoniana que su elección de un nivel tan alto de abstracción impone que quienes se sitúan en él no puedan descender a la observación. En ese nivel, lo único que cabe elaborar son taxonomías de conceptos, de modo que la práctica de la ciencia social parsoniana habría quedado reducida a especulación, ya que la realidad que en definitiva interesa a Parsons no es la fenoménica, sino la estructural: una realidad profunda y ordenada, coherente con el orden racional de los conceptos, y que recibe de éstos su sentido. En todo caso, Parsons piensa que la vieja batalla de teoría *versus* empirismo puede considerarse terminada, toda vez que la teoría implica necesariamente el concepto de realidad o sistema empírico como contrapartida, correspondiendo a la primera definir a la segunda.

Pero volvamos, para terminar, al desplazamiento desde el estructuralismo de las primeras obras al funcionalismo de las últimas: para Parsons, el concepto de estructura se refiere a elementos que toma como constantes, mientras que su concepción de lo funcional tiene un sentido dinámico, de elementos sujetos a cambio. Pero el cambio no es sino un ajuste, una mejor adaptación de las pautas normativas de una sociedad a la aparición de nuevas condiciones, y todo mecanismo que haga posible dicho ajuste se considera funcional. Se trata, pues, de un cambio homeostático, de mantenimiento del equilibrio, en el que la continuidad estructural del sistema social como un todo exige determinadas modificaciones que ha-

gan posible un mejor ajuste del sistema con su medio. Lo que le interesa a Parsons es resolver una cuestión teórica: determinar qué mecanismos hacen posible la continuidad estructural del sistema, explicar cómo un sistema social puede durar en el tiempo igual a sí mismo y diferente de sí mismo en cada momento; en resumen, definir el cambio social en términos de lo que no cambia.

4. **Robert K. Merton**

Simplificando mucho, las dimensiones más notorias de la obra de Merton son consecuencia, primero, de haber prestado una cuidadosa y poco convencional atención al funcionalismo estructural; segundo, de haberse distanciado de la ambición teórica parsoniana al proponer la pertinencia de limitarse a las que denomina «teorías de alcance medio»; tercero, de su interés por las profecías que se cumplen o se desmienten a sí mismas por el hecho de formularse públicamente; y cuarto, de la importancia de su aportación a la sociología de la ciencia. Cualquier conocedor de la obra de Merton habría de quedar insatisfecho con un inventario tan esquemático, no obstante lo cual, y constreñidos a destacar en estas páginas únicamente lo esencial, se impone limitarse a su formulación de los paradigmas del análisis funcional y del análisis estructural. Y es que posiblemente sea Merton, más que Parsons, quien ha tratado de establecer de manera más sistemática los supuestos del estructural-funcionalismo, eludiendo en todo momento los planteamientos maximalistas en que puede fácilmente incurrirse desde el organicismo, la teoría de los sistemas o el funcionalismo universal. Un aspecto de la aportación mertoniana que es importante destacar es su cambio de enfoque: hay un «primer Merton» que se ocupó en 1945 de codificar el análisis funcional en sociología (en un artículo recogido luego como capítulo I de su *Teoría y Estructura Sociales*), y un «segundo Merton» que en 1975 atiende a la codificación del análisis estructural (en otro artículo, reimpreso en un libro editado por Blau). Este tránsito de lo funcional a lo estructural no es indiferente: el propio Merton, en el prefacio a su colección de ensayos titulada *Ambivalencia Sociológica*, afirma que «aquella variante del análisis funcional en sociología, con el paso de los años se ha convertido en una específica forma de análisis estructural».

El Merton de 1945 tiene una concepción mesurada del funcionalismo, y evita las exageraciones en que habían incurrido otros teóricos. Por de pronto es consciente de que el concepto de función es una transferencia producida desde la biología, donde se refiere a los procesos que contribuyen al sostenimiento del organismo. Merton lamenta que no se distingan suficientemente la interdependencia entre las partes y el proceso de contribución a la vida del organismo, lo que produce graves confusiones. Por otra parte, Merton se esfuerza en diferenciar en las funciones las «consecuencias objetivas observables» en las prácticas sociales, de las

«disposiciones o previsiones» (los motivos o propósitos), distinción que le permitirá ir más allá y distinguir entre funciones manifiestas y latentes. Una de las aportaciones más importantes de su etapa funcionalista es su crítica a tres postulados «discutibles e innecesarios» que prevalecían entonces en el análisis funcional: el primero es la tesis de la unidad funcional de la sociedad, según el cual, ésta ha de ser entendida como un sistema social total (en expresión de Radcliffe-Brown); y sin embargo no siempre las sociedades tienen un grado tan alto de unificación que implique que toda actividad o creencia sea funcional para el conjunto de la sociedad y para quienes pertenecen a ella. El segundo es el postulado del funcionalismo universal, según el cual, todas las formas sociales o culturales establecidas desempeñan, como dice Malinowski, alguna función vital: Merton opina que no puede afirmarse que todas esas manifestaciones tengan necesariamente que ser funcionales (y de hecho encuentra en su investigación empírica formas sociales funcionales, disfuncionales y afuncionales). Por fin, el tercer postulado funcionalista que pone en cuestión es el de la indispensabilidad o necesidad, según el cual, todas las formas sociales existentes son indispensables para el funcionamiento de la totalidad social: no cree que haya instituciones indispensables, aunque sí condiciones previas funcionalmente necesarias para una sociedad, lo que implica la posibilidad de alternativas funcionales que impidan la consagración como necesario de todo lo existente.

Estas posiciones llevan a Merton a rechazar el reproche de conservadurismo que se hace al análisis funcional, ya que sólo incurriendo en los errores implicados en los postulados que critica puede defenderse el orden social tal como es, y rechazar la conveniencia del cambio. El autor llega incluso a comparar a dos columnas el análisis funcional con el materialismo dialéctico (comparación ciertamente poco lograda), intentando demostrar que el funcionalismo no implica una orientación ideológica conservadora. Dicho en otras palabras: lo que Merton cuestiona es una concepción sustantiva o filosófica del funcionalismo, aceptando sólo la dimensión metodológica del análisis funcional, consistente en interpretar cualesquiera datos intentando establecer sus consecuencias para las grandes estructuras sociales que forman su contexto. El análisis funcional en sociología define como objeto de conocimiento las cosas estandarizadas (esto es, normadas y reiterativas) cuyas funciones son las consecuencias observadas que favorecen la adaptación o ajuste del sistema; pero como también pueden producir disfunciones, en cada objeto de análisis hay una suerte de saldo positivo o negativo para el sistema. Además, el analista ha de considerar no sólo las consecuencias objetivas buscadas y reconocidas por los participantes (las funciones manifiestas), sino también las no buscadas ni reconocidas (las funciones latentes), e insiste en que hay cosas que pueden ser funcionales para ciertos individuos o grupos, y disfuncionales para otros. Por último, todo sistema social tiene unas exigencias o prerrequisitos funcionales, con sus posibles alternativas funcionales: los primeros establecen el margen de variación posible de las segundas, negándose así la inevitabilidad de lo existente.

El Merton de 1975 es, en cambio, más estructuralista que funcionalista: de hecho acomete en esta nueva fase la codificación del paradigma del análisis estructural, aunque sin pretensión canónica alguna, ya que afirma el polimorfismo de la noción de estructura social como proveniente de varias tradiciones intelectuales que difieren tanto sustativa como metodológicamente. El concepto mertoniano de estructura no se confina en un determinado nivel analítico, sino que debe enfrentarse sucesivamente con los fenómenos micro y macro, intentando conectarlos. Las estructuras sociales, por otra parte, generan conflicto, expectativas pautadas incompatibles, conductas desviadas, y pretensiones de cambio estructural: esto es, provocan su propio cambio, con lo que estamos ya muy lejos de la noción de continuidad estructural como signo de salud del sistema. Las críticas al estructural-funcionalismo por su incapacidad para dar cuenta del cambio social parecen haber desplazado la atención de Merton desde la función a la estructura, encontrando en ésta los factores del cambio. Éste es el punto que el autor elige para marcar sus distancias con Parsons: reconociendo cuán profundamente están enraizadas sus tesis en el estructural-funcionalismo parsoniano, destaca sin embargo que percibe el conflicto como producido por las propias estructuras sociales, y niega que exista un consenso total sobre valores, normas e intereses. Pero cabe pensar que Merton piensa en el conflicto social desde una perspectiva, a su vez, funcionalista (del tipo de la mantenida por Coser), desde la que se supone, en realidad, que el sistema es capaz de «digerir» sus propias contradicciones; sea de ello lo que fuere, lo cierto es que la posición de Merton no puede ser confundida con las teorías consensualistas que perciben el conflicto como algo anormal, esporádico y, en definitiva, patológico.

Merton ha codificado sucesivamente dos paradigmas analíticos, funcional el primero y estructural el segundo, derivados ambos de la orientación sistémica, y sin las exageraciones organicistas y holistas que son frecuentes en otros autores. La pluralidad de paradigmas le parece apropiada para la inmadura situación actual de las ciencias sociales: a su juicio, es pronto todavía para considerar a las ciencias de la naturaleza como modelos para la sociología, basta con que sean su referencia. Hoy por hoy, las ciencias sociales se limitan a progresar, dice, hacia el ideal último, y todavía muy remoto, de una teoría unificadora de una variedad de teorías específicas para ciertos tipos de fenómenos, como hacen, por ejemplo, la física o la medicina. Por lo que, a su juicio, la dirección emprendida por Parsons de construir «la teoría sociológica» como tal es un empeño estéril que sólo conduce a la elaboración de un sistema filosófico, no de la ciencia social. Merton, pues, no rechaza las ciencias de la naturaleza como modelo para la sociología, sino una versión falsificada de dichas ciencias que las considere como construcciones teóricamente integradas y derivadas de manera hipotético-deductiva de un esquema axiomático básico.

5. Davis, Coser, Moore: algunas tesis polémicas

No sólo por lo conocida, sino también por su carácter radical, hay que destacar ante todo la opinión de Kingsley Davis que identifica el funcionalismo con la sociología. Davis no compartía, desde luego, la prudencia de que había hecho gala Merton, y en 1959 rechazó que el análisis funcional se considerase como uno de los métodos posibles de análisis sociológico, y sostuvo en cambio que «el análisis estructural-funcional *es* el análisis sociológico». Tal posición maximalista y exclusivista es opuesta al pluralismo flexible mertoniano, con el que polemiza constantemente. En su opinión, no hay más ciencia social posible que el estructural-funcionalismo, que identifica con la sociología, ni otro enfoque que el sistémico. Rechaza en cambio por completo el organicismo y cualquier parentesco de las ciencias sociales con la biología. Un aspecto de la teoría de Davis que interesa destacar es su despego de la investigación empírica y de todo empeño verificacionista: para él, la teoría del sistema social como estructura de interacciones no puede ser probada, como por otra parte cree que le sucede a todas las teorías, lo que le lleva a formular proposiciones cada vez más abstractas, en una dirección paralela a la de los partidarios de la dinámica de sistemas en ciertos ámbitos de las ciencias físico-naturales.

Otra aportación digna de ser destacada es la de Lewis Coser sobre las funciones del conflicto social, que no siempre ha sido bien entendida, suponiéndose erróneamente que el autor minimizaba o ignoraba el conflicto en aras de la integración o el consenso. Dice Coser en su prefacio al libro que publica en 1956 que le interesa estudiar las funciones y no las disfunciones del conflicto, esto es, «las consecuencias del conflicto social que incrementan la adaptación o el ajuste de determinadas relaciones o grupos sociales», y aclara que atender a los aspectos funcionales del conflicto no supone negar que algunas de sus formas son ciertamente destructivas de la unidad del grupo o llevan a la desintegración de ciertas estructuras sociales. El autor sigue en su libro, como es sabido, el ensayo de Simmel sobre el conflicto, cuya tesis básica es que ningún grupo puede ser enteramente armonioso, e incluso que un cierto grado de conflicto es esencial para la existencia y persistencia de un grupo. Tras la formulación de las dieciséis proposiciones cuya argumentación da contenido al libro, Coser concluye que el conflicto tiende a ser disfuncional sólo para las estructuras sociales en las que no hay un grado suficiente de tolerancia, o en las que el conflicto está insuficientemente institucionalizado. La intensidad de los conflictos que amenazan con romper en pedazos una situación o que atacan al consenso básico del sistema social está en función de la rigidez de la estructura de dicho sistema: lo que amenaza su equilibrio no es, pues, el conflicto como tal, sino la rigidez que permite que los enfrentamientos se acumulen a lo largo de una línea de fractura social.

Uno de los debates más famosos de las ciencias sociales hacia la mitad del siglo XX fue el que se produjo a raíz de la publicación en 1945 de

un artículo de Kingsley Davis y Wilbert Moore con el título de «Algunos principios de estratificación». El artículo, rotundamente funcionalista, fue criticado años más tarde por Melvin Tulmin, quien recibió una inmediata réplica de Davis, que provocó a su vez un nuevo comentario de Tulmin. Wesolowski escribió una nueva crítica en 1962, y poco después fue Stinchcombe quien volvió sobre el problema, ahora en su dimensión empírica (todo ello se recogió en el *reader* que con el título de *Class, Status, and Power* editaron Bendix y Lipset, y forma parte de su versión española de 1972, revisada y presentada por Murillo Ferrol). No es del caso hacer aquí un resumen del debate, pero sí presentar el punto de partida básico de Davis y Moore, que no es otro que intentar explicar el hecho, a su juicio universal, de la estratificación a través de su necesidad, esto es, de la función que cumple para el sistema social: tal función consiste en motivar a los individuos para ocupar ciertas posiciones sociales desde las que se llevan a cabo determinadas responsabilidades; como es obvio, no todas ellas son igualmente importantes para la sociedad ni igualmente llevaderas para sus incumbentes, ni su desempeño requiere las mismas cualidades, igual preparación o análogo esfuerzo: ello implica la existencia de un sistema diferencial de incentivos y premios (tanto materiales como de prestigio), diferencias que originan la desigualdad, y aseguran que las posiciones con mayor importancia social estén desempeñadas por las personas más cualificadas. La estratificación, esto es, la desigualdad, es funcional para la sociedad, pues estimula a los individuos a asumir las responsabilidades socialmente necesarias, y a competir por las diferentes recompensas con que la sociedad las ha dotado en función del interés que tienen para ella. En la mencionada polémica se puso de manifiesto que el reclutamiento abierto a todas las capacidades que suponían Davis y Moore sería posible, en el mejor de los casos, sólo en un primer momento, ya que la inercia social y los intereses adquiridos lo limitarían a los individuos más próximos al incumbente. Por otra parte, suponer que la recompensa, material o simbólica, sea la única motivación imaginable implica un modelo muy determinista de la conducta humana. En todo caso, y por mucha que fuese la funcionalidad de la desigualdad, no cabe ignorar que genera hostilidad y conflicto, con lo que, al menos, la estratificación habría de ser vista simultáneamente como beneficiosa y perjudicial para el sistema social.

6. El estructural-funcionalismo y la teoría de sistemas. La construcción de Niklas Luhmann

La tradición en las ciencias físico-naturales descansaba en una concepción mecanicista del universo en la que se combinaban una serie de «leyes de la naturaleza» con procesos de cambio producto del azar; los fenómenos respondían al segundo principio de la termodinámica, en virtud del cual tendían a una creciente entropía a través de procesos irreversi-

bles niveladores de las diferencias existentes; para Prigogine, es el caso de un sistema aislado que evoluciona espontáneamente hacia un estado de equilibrio y desaparición de diferencias que corresponde al máximo desorden. En esta tradición mecanicista el principio más relevante para la explicación científica es el de causalidad. En contraste con tal modelo se ha ido desarrollando otro muy diferente que destaca la especificidad de los sistemas vivos que, como dice Bertalanffy, tienden a desarrollar y conservar un estado organizado de fantástica improbabilidad: se mantienen en desequilibrio y cambian hacia estados en los que aumenta la diferenciación y el orden. Es precisamente en la biología donde se han desarrollado más estos planteamientos, pero extendiéndose desde el primer momento a los campos de la ecología y de las ciencias sociales. Este segundo modelo se ha articulado como una *teoría de los sistemas* en dos direcciones, la que tiene una orientación organicista (según la cual, el principio regulador de los sistemas generales o sistemas vivos vendría determinado por la interacción de un conjunto de fuerzas muy complejo originado en las partes que componen el todo), y la de orientación mecanicista o cibernética (en la que lo más característico es el principio de realimentación para la producción de homeostasis en el sistema, que se origina en su propia estructura y se autorregula en un proceso de causalidad circular).

La teoría general de los sistemas es, pues, una aproximación a la totalidad aplicable tanto a los organismos vivos como a los fenómenos sociales; estos sistemas son neguentrópicos, si bien el segundo principio de la termodinámica es aplicable al conjunto formado por el sistema y su entorno, en el que sí aumenta la entropía. La teoría general de los sistemas se basa, pues, en la diferencia radical entre la materia inerte y la viviente: el planteamiento es, por tanto, organicista, y destaca en él como característica fundamental la funcionalidad de sus componentes y procesos. En palabras de Bertalanffy, en la biología y en las ciencias sociales se encuentran fenómenos que no existen en la naturaleza inanimada, y para los que la física no brinda conceptos: y es que de las cosas vivas y de las sociales sólo puede hablarse en sentido funcional, es decir, considerando sus partes y procesos como organizados para el mantenimiento, desarrollo y evolución del sistema. Al afirmar, pues, que una parte o un proceso del sistema es funcional, lo que se está diciendo es que contribuye a la continuidad estructural del sistema: aunque la continuidad no implica fijismo, ni siquiera en términos de homeostasis; el organismo o sistema, sea vivo o social, pervive en el cambio de sus elementos componentes, autotransformándose en un proceso que alcanza progresivamente mayores niveles de diferenciación y ordenación. La teoría sistémica es, pues, desde su inicio en la década de 1920, una teoría propia de las ciencias de la naturaleza, y específicamente de la biología, que pretende ser aplicada tanto a los organismos vivos propiamente dichos como a aquellos conjuntos que se comportan *como si fuesen organismos*: Bertalanffy llega a reconocer explícitamente el carácter metafórico de la aplicación de la concepción organísmica en las ciencias sociales. Pero, no obstante, desde tal posición se

afirma que la sociología es la ciencia que estudia los sistemas sociales poniendo en relación los fenómenos sociales con el todo a cuyo mantenimiento y transformación sirven, de suerte que no pueden ser entendidos uno a uno, sino atendiendo a la totalidad (que no es en rigor un mero conjunto, sino una individualidad que no puede ser explicada por las propiedades de las partes): lo que implica cuestionar la aproximación analítica a la realidad social, e incluso las nociones lineales de causa y efecto.

Pero ningún sistema agota las posibilidades de explicación de un determinado comportamiento o relación social, pues todos los sistemas sociales totales están integrados por subsistemas en interrelación mutua y con el sistema social: éste resulta en realidad demasiado complejo como para suponer que pueda ser aprehendido en su totalidad sin incurrir en ningún reduccionismo. Dicho en otras palabras, se trata del problema de jerarquía sistémica, en virtud del cual lo que es un todo para ciertos componentes resulta ser un componente para un todo de orden superior. Pues bien, estas dificultades del holismo vienen ya reconocidas en la literatura sistémica actual: Edgar Morin, por ejemplo, escribe que el sistema social no puede ser aprehendido ni como unidad pura ni como compuesto descomponible, sino que hay que entenderlo a la vez como unidad y multiplicidad, como totalidad y complejidad organizada. Y ha de destacarse que lo que se cuestiona con estos nuevos planteamientos es el propio organicismo, aunque ello no implique el abandono de la teoría de sistemas, ya que éstos tienen propiedades que han de ser consideradas, e incluso que no pueden ser explicadas en términos de las propiedades de las partes.

Alguno de los defensores de la aplicación a la sociedad de la teoría de sistemas acusa a Parsons de insistir demasiado en el mantenimiento, el equilibrio, el ajuste y la estabilidad, y demasiado poco en el cambio social y en la historia: y es que, como hemos visto, la continuidad no excluye el cambio ni implica necesariamente equilibrio, por más que el holismo metodológico tenga cierta tendencia a reificar las totalidades que considera, percibiendo las tendencias al cambio como «desviaciones» que erosionan o ponen en cuestión al sistema.

El caso de Niklas Luhmann se asemeja en cierto modo al de Parsons, del que fue alumno en Harvard, pues dedica sus esfuerzos a la construcción de un gran paradigma teórico, pero esta vez con exclusión de las categorías relativas a los sujetos individuales y, por tanto, de la teoría de la acción social. La sociedad sólo es inteligible como sistema social cerrado y autorreferente basado en el principio de autopoiesis, según el cual, y de acuerdo con Maturana, el sistema se produce a sí mismo en un marco de condiciones básicas dadas. El propósito de Luhmann es formular una teoría general de los sistemas sociales en la que el acto reemplaza al actor, el observador a la distinción sujeto-objeto, y la autoconstrucción de la realidad social a cualquier determinación del entorno. La operación por la que el sistema se reproduce es la comunicación, que no ha de ser entendida como una transferencia de información, sino como un proceso de diferenciación del entorno y de autoconstrucción desde dentro del sistema.

Así pues, la teoría de la acción social se sustituye por una teoría de la comunicación, que excluye al individuo como parte del sistema social: y es que la explicación social no puede reducirse a argumentos que giren alrededor del individuo. Para Luhmann, los individuos no constituyen el sistema, sino que, como sistemas psíquicos, forman el ambiente exterior al mismo. El sistema social es autorreferencial, de suerte que se autoorganiza y se autodescribe: el sistema observa el mundo, y la sociedad puede conceptualizarse como «la totalidad de las comunicaciones sociales esperables». En todo caso, el sistema es cerrado, no tiene otro contacto con el entorno que el proceso de diferenciación por la comunicación, con lo que el principio de autopoiesis de los sistemas sociales es la única operación genuinamente social de los mismos.

Los comentaristas coinciden en la dificultad de ofrecer una síntesis satisfactoria de la teoría de Luhmann, pero al menos cabe destacar algunas características de su propuesta que la diferencian claramente de las tesis estructural-funcionalistas, y en particular de las de Parsons; por limitarnos a la que es seguramente más llamativa, la autopoiesis permite no tomar en consideración la existencia de pautas estructurales estables, lo que implica que es condición de la posibilidad del cambio social. Esto es, una misma y única teoría puede dar cuenta simultáneamente del orden social y del cambio social, ya que el orden no es función del consenso sobre valores y normas, sino un proceso situado en el tiempo que permite (¿exige?) la explicación teórica del conflicto.

Luhmann puede ser considerado como un ejemplo de «ilustración sociológica» (título de uno de sus ensayos más luminosos), y su aportación a la teoría sociológica como un «funcionalismo contingente» (Fuchs), en el que la sociología es una observación que puede ir más allá de la «necesidad» del mundo social, y es capaz de problematizar lo aproblemático de las ciencias sociales tradicionales, como quería Nicolás Ramiro. Si ello implica o no un estatuto epistemológico diferente al usualmente admitido es algo que ha de quedar fuera del contenido de estas páginas. Baste para terminar tan sumaria referencia consignar su relación con la cibernética de segundo orden (o «teoría de los sistemas observadores»), y en particular con la obra de von Foerster, Maturana, Varela y Ashby, a quienes sigue y de quienes se separa en un brillante juego intelectual desenvuelto a un alto nivel de abstracción.

7. Una evaluación crítica

Uno de los más destacados críticos de Parsons, C. Wright Mills, al «traducir al inglés» textos de *The Social System* no se limita a la parodia o la deconstrucción estilística de la «gran teoría», sino que dicha «traducción» le permite sostener que quienes optan por un nivel de pensamiento tan general no pueden descender a la observación de la realidad. Parsons está poseído, dice, por la idea de que el modelo de orden social que ha

construido es un modelo universal, cuando lo que sucede es que ha convertido en fetiches sus conceptos, dejando atrás todo problema específico y empírico. La tesis de Mills es que no hay ningún modelo universal para entender la estructura social, ninguna respuesta única al problema del orden: sólo cabe explorar empíricamente posibles respuestas en las distintas estructuras sociales históricas, ya que no hay *una* respuesta a la pregunta acerca de qué mantiene unida a una estructura social, esto es, al problema de la integración social. La «gran teoría» se desentiende de todo problema concreto y empírico: pretendiendo formular una «teoría sociológica general», dice Mills, los grandes teóricos elaboran en realidad un mundo de conceptos del que están excluidos muchos rasgos estructurales de la sociedad humana que son fundamentales para comprenderla, con lo que no puede formularse claramente ningún problema de importancia que pretenda plantearse en los términos en los que se maneja la «gran teoría». La aportación de Parsons se sitúa a tal nivel de abstracción que se agota en taxonomías de conceptos, en mera especulación, con lo que termina legitimándose al poderoso y al orden social que le beneficia.

De otro lado, el estructural-funcionalismo sufre una suerte de inhibición metodológica que Mills denomina «empirismo abstracto», que limita la evidencia empírica con la que trabaja a la que pueda obtenerse a través de la técnica de encuesta, y centra sus conclusiones en aseveraciones estadísticas acerca de proporciones o en la construcción de escalas. La objeción que formula Mills a tal planteamiento (cuyo representante más conspicuo sería para él Lazarsfeld) es que sufre una pronunciada tendencia a confundir lo que se quiere estudiar con los métodos para estudiarlo: se trata de una epistemología arbitraria que descansa en la pretensión de proceder como los científicos naturales al utilizar el método científico. Pero la realidad social, su contenido y sus problemas no se dejan apresar en este estrecho planteamiento metodológico. En el «empirismo abstracto» hay una exagerada elaboración de la noción de método, del mismo modo que en la «gran teoría» la hay de la noción de teoría, y en ambos casos ello sucede a causa de su falta de conexión con problemas sustantivos.

Por su parte, para Dennis Wrong la solución parsoniana al problema del orden está compuesta por dos elementos: la internalización de las normas sociales y el deseo de lograr una imagen positiva de uno mismo ganando aceptación y estatus ante los demás. Lo que termina implicando una concepción supersocializada del hombre y superintegrada de la sociedad que está muy lejos de ser realista: en la sociedad hay, sin duda, consenso, pero también conflicto y dominación; conformidad, pero también rechazo y desviación; cooperación, pero también explotación y coerción; uniformidad, pero también contradicciones e incoherencias. Y todo ello como líneas de fragmentación de la cultura, que sólo en parte es uniforme y compartida, y como dimensiones de la complejidad del orden, que es simultáneamente desorden.

Otro influyente crítico del estructural-funcionalismo es Alvin Gouldner, quien dedica buena parte de su libro de 1970 sobre la crisis de la so-

ciología occidental a discutir la obra de Parsons, subrayando que se empeña en explicar las instituciones por su utilidad o función para la sociedad, a la que ve como un sistema en el que la conducta de los individuos se explica por cómo intentan ajustarse a un código moral internalizado. La conformidad de los individuos con las normas como fuente del orden social, y la contribución de las instituciones a la integración del sistema social y a la continuidad de su estructura son para Gouldner los dos elementos centrales de la teoría parsoniana, que terminan viéndose coronados por el utilitarismo social de Merton y por el mercantilismo de la teoría del intercambio de Homans. Y es que la teoría de Parsons y el estructural-funcionalismo se desarrollan, a juicio de Gouldner, en una época de conciencia de crisis en la clase media, acuciada por su necesidad de mantener el orden social y con él proteger sus intereses, lo que explica su orientación singularmente conservadora. En cierto modo, el estructural-funcionalismo es un sustituto de la política que trata de consolidar unos intereses sociales amenazados desde la crisis de 1929.

Gouldner destaca que el modelo funcionalista es sistémico, y oculta el supuesto básico subyacente de un organismo cuyas partes no sólo están interconectadas, sino que deben actuar al unísono y subordinadas a los fines de la totalidad. Ello permite presentar una división del trabajo en la que unos mandan y otros obedecen como atractiva y necesaria, ya que tal orden social logra con ello su completo ajuste y estabilidad. Y lo mismo sucede con la afirmación de la necesidad universal de la estratificación social, de suerte que sólo pueden derivarse males de los intentos de suprimir o limitar tal institucionalización de la desigualdad social. El problema intelectual fundamental del estructural-funcionalismo es así la preocupación por el orden social, en lugar de poner el acento en la libertad, la igualdad o la felicidad; y que los sistemas sociales muestren el orden necesario para su estabilidad y continuidad depende de la conformidad de la gente con los valores vigentes. El funcionalismo hace frente a la explicación de la conducta desviada recurriendo al concepto de anomia, esto es, a la pérdida individual de los valores socialmente compartidos que lleva a que los individuos incumplan las expectativas que los demás tienen sobre su conducta. La conformidad implica adaptarse a las expectativas de los demás, y contribuir a controlar a los desviados con la aplicación de las sanciones sociales propias del caso: vivir de conformidad con las normas sociales cuya internalización exige el sistema implica el logro de gratificaciones, a cuya obtención empuja el propio sistema.

Gouldner supo predecir lo que llamó la entropía de la teoría parsoniana y el declinar de la atención de los sociólogos hacia ella, y eso es precisamente lo que ha venido ocurriendo durante el último cuarto de siglo, sin que pueda decirse que su lugar haya sido ocupado por la teoría luhmaniana. De todas formas, un parsoniano confeso como Jeffrey Alexander afirma la existencia de una vuelta a Parsons que implica a la vez su superación, y ello es lo que a su juicio sucede con autores tan dispares como Randall Collins, Anthony Giddens, e incluso Jürgen Habermas. Aunque

seguramente sea la sociología cultural de Clifford Geertz (a quien se refiere expresamente como discípulo de Parsons), con su reconstrucción de la hermenéutica y su concepción antiindividualista del sentido y de la comprensión, la aportación teórica actual que considera más claramente en línea con la teoría parsoniana. Pues bien, sea lo que fuere de todo ello, quizás no sea demasiado simplista concluir que lo que parece estar en el centro del estructural-funcionalismo, y específicamente del parsoniano, es la definición del cambio en términos de lo que no cambia o, si se quiere, el problema de la continuidad estructural: a esto quedaría reducido tan gigantesco empeño teórico, a la explicación de cómo un sistema social puede durar en el tiempo, igual a sí mismo y diferente de sí mismo en cada momento. Se diría que el estructural-funcionalismo sólo se interesa por las condiciones de continuidad del sistema social: cuestión, sin duda, de interés, pero ni la única ni la más importante. Y lo que es peor: una cuestión que hace imposible tomar en consideración seriamente los fenómenos que apuntan a la discontinuidad y a los desajustes del sistema.

Bibliografía

Hay tempranas traducciones de obras de Spencer al español: cabe citar *El organismo social* (traducido por Unamuno), en La España Moderna (Madrid, sin año), o *Las inducciones de la Sociología*, de la misma editorial (y también sin fecha). Más reciente es *El hombre contra el Estado*, Aguilar, Madrid, 1963 y, sobre todo, los *Principios de Sociología*, selección de F. Vela, 2 vols., Revista de Occidente Argentina, Buenos Aires, 1947 (donde explicita sus tesis organicistas). Sobre Spencer véase el libro de J. D. Y. Peel, *Herbert Spencer's Sociology*, Atherton, Nueva York, 1966, y, del mismo autor, *Herbert Spencer: the evolution of a sociologist*, Heinemann, Londres, 1971. También los epígrafes referentes a Spencer en el capítulo 6 de Salvador Giner, *Teoría sociológica clásica*, Ariel (Barcelona, 2001).

Acerca de las nociones de sistema y equilibrio en Pareto deben verse las dos selecciones traducidas de sus escritos: *Forma y equilibrio sociales*, Revista de Occidente (Madrid, 1967, con introducción de Giorgio Braga), y *Escritos sociológicos*, Alianza (Madrid, 1987, con introducción de M.ª Luz Morán): en ambas hay referencias al respecto. Sobre Pareto puede verse el muy completo libro de Giovanni Busino, *Gli studi su Vilfredo Pareto oggi*, Bulzoni, Roma, 1974.

Para Durkheim hay una edición de *Las reglas del método sociológico y otros ensayos* en Alianza (Madrid, 2000); *La división del trabajo social* está en Akal (Madrid, 1982). Véanse sobre las teorías durkheimianas el libro de Ramón Ramos, *La sociología de Émile Durkheim: Patología social, tiempo, religión*, Centro de Investigaciones Sociológicas (Madrid, 1999); también el de Luis Rodríguez Zúñiga, *Para una lectura crítica de Durkheim*, Akal (Madrid, 1984), y el de Steven Lukes, *Émile Durkheim: su vida y su obra*, Centro de Investigaciones Sociológicas (Madrid, 1984).

Véase de Radcliffe-Brown el artículo «El concepto de función en la ciencia social», aparecido en 1935 en la revista *American Anthropologist* y reproducido en su libro *Estructura y función en la sociedad primitiva*, Península, Barcelona, 1972. De Malinowski debe verse *Una teoría científica de la cultura*, Edhasa, Barcelona, 1970,

cuya segunda parte lleva el título de «La teoría funcionalista». Véase el penetrante capítulo 19 de *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*, de Marvin Harris (Siglo XXI, Madrid, 1987), en el que estudia a ambos autores, y para la teoría de las necesidades de Malinowski las páginas que le dedica Enrique Luque en *Del conocimiento antropológico* (Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, 1985).

De Talcott Parsons es obligado leer *La estructura de la acción social*, 2 vols., Guadarrama, Madrid, 1968 (cuya edición original es de 1937), y *El sistema social*, Revista de Occidente, Madrid, 1966 (ed. original de 1951). No están traducidas varias introducciones de Parsons a distintas partes del libro editado por él mismo, Shils, Naegele y Pitts, *Theories of Society*, 2 vols., The Free Press of Glencoe (Nueva York, 1961), pero son importantes para definir su posición teórica. Sobre Parsons véase el libro de José Almaraz *La teoría sociológica de Talcott Parsons*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, 1981, y el de Jeffrey C. Alexander *The Modern Reconstruction of Classical Thought: Talcott Parsons*, University of California Press, Berkeley, 1985, que es el vol. 4.° de su *Theoretical Logic in Sociology*. Y también de Alexander *Las teorías sociológicas desde la Segunda Guerra Mundial*, Gedisa, Barcelona, 1990.

Véase de Robert K. Merton su *Teoría y estructura sociales*, Fondo de Cultura Económica, México, 1980 (que reproduce la 3.ª edición de 1968; la original es de 1949): en su primera parte, «Teoría sociológica», se ocupa del análisis funcional. Y es igualmente necesario ver «El análisis estructural en sociología», publicado en 1975 en un libro editado por Blau, y recogido en su colección de artículos *Ambivalencia sociológica y otros ensayos*, Espasa-Calpe, Madrid, 1980. Para el Merton sociólogo de la ciencia véase su *Sociología de la ciencia*, 2 vols., Alianza, Madrid, 1977, y el libro de Cristóbal Torres Albero *Sociología Política de la Ciencia*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, 1989.

Las radicales tesis de Kingsley Davis sobre el funcionalismo se encuentran en su artículo «The Myth of Functional Analysis as a Special Method in Sociology and Anthropology», incluido en el libro editado por Demerath y Peterson *System, Change, and Conflict*, The Free Press, Nueva York, 1967. La obra de Lewis Coser *Las funciones del conflicto social* está publicada en Fondo de Cultura Económica (México, 1961). Por lo que hace a la polémica sobre la estratificación, véase Bendix y Lipset, eds., *Clase, Status y Poder*, 3 vols., Euramérica, Madrid, 1972; en la primera parte del vol. I, bajo el epígrafe «El continuo debate sobre la igualdad», se incluyen el artículo de Davis y Moore que le dio origen, la crítica de Tumin, las réplicas de los autores, la contrarréplica de Tumin, y los comentarios de Wesolowski y Stinchcombe.

Un texto necesario para la teoría de sistemas es el de Ludwig von Bertalanffy, *Teoría General de los Sistemas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1976. Recoge contribuciones destacadas el libro editado por L. von Bertalanffy, W. R. Ashby, G. M. Weinberg y otros, *Tendencias en la teoría general de sistemas*, Alianza, Madrid, 1978. Y tiene especial interés por su orientación a las ciencias sociales el libro de Robert Lilienfeld, *Teoría de sistemas. Orígenes y aplicaciones en ciencias sociales*, Trillas, México, 1984.

De Niklas Luhmann debe verse la sugestiva *Ilustración sociológica y otros ensayos*, publicada en Sur (Buenos Aires, 1973). Es imprescindible su *Introducción a la teoría de sistemas* (lecciones recogidas por J. Torres Nafarrate), publicada por Universidad Iberoamericana/ITESO/Anthropos (México, 1996), así como *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*, 2.ª ed., Universidad Iberoame-

ricana/Anthropos (México, 1997). Sobre Luhmann ha de verse el libro de Alejandro Navas, *La teoría sociológica de Niklas Luhmann*, EUNSA (Pamplona, 1989), y los números 173-174 de la revista *Anthropos*, correspondientes a julio-octubre de 1997, con artículos, entre otros, de Navas, Almaraz, García Blanco, Beriain y Ramos.

La crítica de C. Wright Mills al estructural-funcionalismo se encuentra en su libro *La imaginación sociológica*, publicado originalmente en 1959, y traducido en el Fondo de Cultura Económica (México) en 1961, en el que deben verse, sobre todo, los capítulos II y III. Por su parte, el libro de Alvin Gouldner apareció en 1970, y fue traducido en Amorrortu (Buenos Aires) con el título *La crisis de la sociología occidental* en 1973; la segunda parte está dedicada a Parsons, pero todo el libro se ocupa del estructural-funcionalismo. El artículo de Dennis Wrong «The oversocialized conception of man in modern sociology», publicado en 1961 en el vol. 26, n.° 2 de la *American Sociological Review* no está traducido.

Capítulo 4

EL NEOESTRUCTURALISMO SOCIOLÓGICO

por José Antonio Noguera

Durante los dos decenios siguientes a la Segunda Guerra Mundial, la vida intelectual de París había estado dominada por corrientes filosóficas como el existencialismo, el marxismo y la fenomenología. Pensadores como Sartre, Camus, Aron, Goldmann y Merleau-Ponty teorizaban y debatían en torno a la subjetividad, la política, la libertad, el individuo, la conciencia humana, la historia, el capitalismo y el comunismo. A mediados de los años 60 del siglo XX, sin embargo, una nueva corriente intelectual se aprestaba a desplazar toda esa problemática y a operar un cambio radical en aquella escena. Era el estructuralismo.

El estructuralismo en Francia venía gestándose hacía tiempo en la obra de Lévi-Strauss, Lacan y Barthes. Su aparición supuso un auténtico revulsivo para el mundo intelectual francés que, a la larga, contagió en mayor o menor medida a buena parte de la vida académica y cultural occidental.

Versión definitiva de la ciencia social y humana para unos, pasajera y pomposa moda parisina para otros, el estructuralismo fue uno de los principales movimientos intelectuales surgidos en Europa durante el siglo XX. Dejó indiferentes a pocos, obligó a posicionarse ante él a casi todos los grandes pensadores del último tercio del siglo, y algunas de sus *ideas fuerza* arraigaron profundamente incluso en muchos de quienes se mostraban reticentes o escépticos. Su origen y ramificaciones se extienden mucho más allá de la sociología y la antropología, abarcando desde la lingüística hasta la epistemología, pasando por la psicología, la filosofía, la crítica literaria y la historia. Su influencia ha sido muy profunda en la teoría social contemporánea, y uno de sus herederos, el pensamiento postestructuralista, aún despierta pasiones en un buen número de universidades en varios lugares del mundo.

¿Qué ofrecía el estructuralismo para generar tal revuelo? ¿Es todavía hoy sostenible una perspectiva estructuralista o postestructuralista en ciencias sociales? A intentar responder estas y otras preguntas se dedicará el presente capítulo, a través de una panorámica general de sus principales ideas y pensadores.

1. Los supuestos teóricos del estructuralismo en ciencias sociales

La palabra «estructura» parece tener un origen arquitectónico que se remonta al siglo XVII, y no sería hasta un siglo después cuando alcanzaría el significado más abstracto que hoy le damos, como el modo en que unas partes se organizan en un todo que las abarca. Más allá de esta idea de fondo, el estructuralismo no es una «escuela», sino un conjunto de aportaciones heterogéneas que comparten unas ciertas «semejanzas de familia». Entre los supuestos teóricos fundamentales que encontramos en casi todos los autores estructuralistas podemos enumerar los siguientes:

1) El estructuralismo es una teoría *objetivista*, puesto que asume la realidad objetiva de unas estructuras que son independientes de nuestra conciencia y voluntad, y que determinan éstas; pero no es una teoría «positivista» ni «empirista». Los estructuralistas no darán tanta importancia a la observación empírica, como más bien a la deducción teórica de unas *estructuras subyacentes* que nos proporcionen un *código de interpretación* del material empírico disponible. Sus pretensiones son ciertamente ambiciosas: el estructuralismo persigue la elaboración de una «superteoría» universalmente aplicable a toda la realidad social y humana, llegando a identificar la perspectiva estructural con la perspectiva científica como tal (como hicieron Lévi-Strauss, el primer Foucault o Althusser). A Claude Lévi-Strauss debemos una célebre frase que expresa todo esto a la perfección: «si hay leyes en alguna parte, debe haberlas en todas».

2) El estructuralismo es una corriente claramente *holista*, quizá la que ha llevado más lejos el holismo dentro de las ciencias sociales y humanas: de hecho, para un estructuralista «ortodoxo», explicar un fenómeno es hallarle un lugar en una estructura de relaciones ocultas que subyacen a la realidad observable. En sociología y antropología, el estructuralismo tiende a negar la relevancia de la acción individual en la explicación de lo social. Las partes o fenómenos concretos sólo se explican cuando se ponen en relación con el todo, con la estructura profunda de la que forman parte: se trata, por tanto, de un punto de vista *antisustancialista*, centrado en las *relaciones* y no en los *objetos* relacionados, que no existen ni son constituidos más que en virtud de esas mismas relaciones dentro de la totalidad. Pero ésta, por el mismo motivo, es una *totalidad dinámica*, dado que el cambio en uno de sus elementos, cambia al mismo tiempo todo el conjunto de relaciones, y por tanto la totalidad como tal.

3) En este sentido, el estructuralismo muestra un talante profundamente *antihumanista* (como afirman sus propios representantes Louis Althusser o Michel Foucault). Tal talante no se debe entender tanto en un sentido normativo como teórico: los seres humanos no serían sino manifestaciones de una estructura universal más profunda (por ejemplo, de la psique), o meras intersecciones de determinaciones estructurales diversas. En suma, los individuos son un efecto de la estructura, y no a la in-

versa. El estructuralismo es entonces, si cabe, mucho más radical que otros determinismos sociológicos, pues su conclusión es, en palabras de Foucault, la «muerte del hombre» (como concepto teórico, se entiende); Lévi-Strauss también afirmó explícitamente, por ejemplo, que la finalidad de las ciencias humanas era la «disolución» del ser humano para convertirlo en «pensamiento objetivado». La conducta humana no es más que un epifenómeno de la auténtica realidad estructural que yace oculta bajo ella. No hay lugar aquí para un concepto de la libertad humana como el del existencialismo, o para un papel activo de la conciencia como el que postula la fenomenología. La libertad pertenece solamente al ámbito de las creencias normativas o filosófico-morales sobre las que la ciencia nada podría decir. El lema de los estructuralistas es, así, que *el sujeto no es constituyente sino constituido*.

4) Al excluir las acciones conscientes e intencionales de individuos y grupos, el estructuralismo sólo admite como científicamente relevante un concepto de *causalidad estructural*, y no mecánica, intencional ni funcional. La compatibilidad o incompatibilidad entre una estructura y sus elementos es lo que establece los límites de lo empíricamente posible, y por lo tanto lo explica, en lugar de la pura contingencia histórica o narrativa, o de mecanismos causales más convencionales. Es la causalidad estructural así entendida lo que determina los fenómenos, mediante combinaciones y permutaciones de elementos estructurales. Estudiando esas relaciones, las ciencias humanas pueden reconstruir teóricamente el *código oculto* que explica la *apariencia superficial* de los fenómenos.

5) En coherencia con lo anterior, a la perspectiva estructuralista le interesa mucho más lo *sincrónico* que lo diacrónico: su objeto de estudio es lo que permanece constante bajo la apariencia del cambio o de la evolución histórica; esa evolución no sería más que una pantalla de la auténtica realidad. El estructuralismo es entonces básicamente antihistoricista y antihermenéutico. Es decir, son las estructuras, no los sujetos ni la conciencia, las auténticas fuerzas motoras bajo los acontecimientos históricos observables. Y esta idea se aplica tanto a la mente humana, como al lenguaje, las instituciones sociales, la cultura, las teorías científicas o el arte.

6) Llegamos, por último, a uno de los rasgos que mejor identifican la especificidad del estructuralismo dentro de la teoría social: allí donde el funcionalismo hacía uso de un modelo orgánico, el estructuralismo adoptará la *analogía lingüística* como una de sus señas básicas de identidad. La lingüística estructural iniciada por Ferdinand Saussure permitirá entender la cultura y la sociedad como un sistema de signos, un código lingüístico que hay que descifrar y que hace nacer el *sentido* como tal. A desbrozar esta idea se dedicará la siguiente sección, tras una breve mención de la influencia de Durkheim en los orígenes de la corriente intelectual que nos ocupa.

2. Orígenes y precedentes del estructuralismo

2.1. La herencia de Durkheim y su escuela

El influjo decisivo de Émile Durkheim (1858-1917) y sus seguidores (como Marcel Mauss o Maurice Halbwachs) en la perspectiva estructuralista ha sido señalado en múltiples ocasiones. Si bien es cierto que la obra de Durkheim se separa en algunos aspectos clave del punto de vista estructuralista (por ejemplo, en su idea más convencional de la causalidad, en su atención a la historia y en su defensa de un cierto individualismo moral), también lo es que lo prefigura en dos importantes sentidos: En primer lugar, en la concepción *holista* de la sociedad, por la que este autor clásico aseveraba que los fenómenos sociales debían estudiarse como un todo estructurado y como algo irreductible a fenómenos psicológicos o biológicos. En segundo lugar, en la idea durkheimiana —desarrollada sobre todo en *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912)— de que existe una *homología estructural* entre la organización social y nuestras categorías y representaciones mentales (de forma que, por ejemplo, nuestras ideas espaciotemporales o muchas dicotomías conceptuales responden a las estructuras de nuestra cultura y nuestra sociedad). Hay, sin embargo, un matiz de diferencia entre Durkheim y los estructuralistas en cuanto a la dirección en la que se da tal homología estructural: en Durkheim las creencias y la estructura de nuestras categorías mentales imitan a la estructura de la sociedad; en Lévi-Strauss, como veremos, la estructura social y cultural es una manifestación o emanación de la de nuestras categorías mentales (que lo son a su vez de la estructura del mundo natural).

Tras los pasos de Durkheim, su discípulo y sobrino Marcel Mauss (1872-1950) contribuyó a establecer el hábito estructuralista de concebir los hechos sociales como un código de representaciones simbólicas, donde lo importante es la relación entre los elementos más que la sustancia de los mismos (como muestran sus célebres análisis sobre la *reciprocidad* en su *Ensayo sobre el don*). También la sociología estructural-funcionalista norteamericana de teóricos como Talcott Parsons o Robert K. Merton hizo un prolífico uso de las nociones estructurales provenientes de Durkheim, analizando la sociedad como una estructura de roles institucionalizados. Aun así, los precedentes representados por la tradición durkheimiana y por el estructural-funcionalismo, con ser importantes, no son sin embargo tan significativos como el de la lingüística estructural de Saussure, que examinamos a continuación.

2.2. La concepción estructural del lenguaje en Saussure y su aplicación a la sociedad

Ferdinand de Saussure (1857-1911) revolucionó la lingüística tradicional con su concepción estructuralista del lenguaje (publicada póstu-

mamente en 1915 en su *Curso de lingüística general*, transcripción de sus clases en Ginebra). Contra la idea de que las palabras estaban ligadas a conceptos inalterables, universales e independientes de la lengua, Saussure sostuvo que cada lengua estructura el mundo de forma distinta y específica (de otro modo, argüía, no existirían nunca problemas de traducción). Por otro lado, frente a la concepción de que la explicación del significado de las palabras estaba en la historia de las mismas, Saussure mantuvo una explicación típicamente estructural: el significado de los términos lingüísticos dependía de sus relaciones dentro del conjunto que constituye una lengua (lo cual, evidentemente, suponía sustituir el análisis diacrónico-histórico por uno sincrónico); el lenguaje es una estructura, donde cada parte sólo cobra sentido en relación con el todo.

Una distinción esencial en la concepción de Saussure es la que separa *habla (parole)* y *lengua (langue)*: la primera hacía referencia al uso real de las palabras en la vida cotidiana, a las manifestaciones concretas del lenguaje en el discurso habitual (analizables diacrónicamente), mientras que la segunda tenía que ver con las *reglas* o *propiedades estructurales* comunes que subyacen a (y posibilitan) todos esos usos diacrónicos del lenguaje. La lengua forma una especie de infraestructura común, profunda o inconsciente que explica nuestro uso del lenguaje; los rudimentos del análisis estructuralista de la sociedad y la cultura residen ya en esta sencilla idea.

Una segunda distinción trazada por Saussure es aún más importante para las ciencias sociales: la que se establece entre el *significante* y el *significado*, como las dos caras o aspectos de un mismo signo. El significante es la expresión lingüística (por ejemplo, la palabra «perro»), mientras que el significado es el concepto o idea que designa, que está ligada a esa expresión (en este caso, la idea de un perro). Lo importante es que la relación entre ambos es totalmente *arbitraria*: cualquier significante podría perfectamente tener un significado diferente del que tiene, referirse a algo completamente distinto (la palabra «perro» podría perfectamente utilizarse para significar la idea de un gato); esto es, *hay un vínculo no racional entre las expresiones lingüísticas y aquello que designan, entre lenguaje y mundo*. La tesis saussureana de la arbitrariedad del signo tiene implicaciones difícilmente menospreciables para la epistemología y las ciencias sociales (y su vertiente más irracionalista será llevada al extremo por el postestructuralismo): lo que viene a decirnos es que *el sentido de nuestras expresiones discursivas no nace de su relación con el mundo, sino de su relación con otras expresiones de esa misma lengua*, y que la identidad de un signo depende por tanto del *conjunto de diferencias* que le separan de los demás, de la misma forma que una jugada de ajedrez sólo tiene sentido por referencia a las demás posibles sobre el tablero. En suma, la arbitrariedad del signo supone aceptar que *el sentido no tiene sentido*, y que *el lenguaje es*, en el fondo, *autorreferente y autocontenido*: las relaciones que lo componen son arbitrarias en sí mismas, y el sentido es producto de un sistema de representación, no de la relación de ese sistema con el mundo.

Sin embargo, y pese a su arbitrariedad, el lenguaje es un hecho social en sentido durkheimiano, es coercitivo y «externo», dado que sus reglas no pueden ser reinventadas por ningún individuo particular. (Como diría Wittgenstein más tarde, desde una perspectiva intelectual muy distinta, no puede haber «lenguajes privados».)

Puede verse ahora que *de la tesis de la arbitrariedad del signo a la tesis de la arbitrariedad de la cultura hay sólo un paso*, que es el que darán muchos científicos y teóricos sociales estructuralistas. Toda la sociedad y la cultura pueden ser estudiadas como sistemas de signos: desde el menú de un restaurante, hasta el código de circulación, pasando por los mitos, el matrimonio, la economía o las formas de vestido y trato social; *la estructura de la sociedad puede ser entendida como la estructura de un lenguaje o código profundo* que subyace a los fenómenos observables, y que puede ser científicamente descifrado. Pero el sentido que así reconstruiremos no existe más allá de esa estructura. De ahí que lo importante científicamente sea el aspecto sincrónico, la relación entre los elementos y las partes, y no su contenido mismo, del mismo modo que en la estructura de un menú lo importante es la relación entre primeros platos, segundos y postres, y no los alimentos concretos que puedan estar en cada posición en una ocasión determinada: tanto las palabras en el lenguaje, como los platos en un menú o los elementos de una práctica social están en relaciones sintagmáticas —de combinatoria— y paradigmáticas —de oposición y sustitución— entre sí.

3. La antropología estructural de Lévi-Strauss

El primer científico social que advirtió con rotundidad el potencial de aplicación de la lingüística estructural al estudio de la sociedad y la cultura fue Claude Lévi-Strauss (1908), fundador de la Antropología estructural, hasta tal punto que llegó a identificarse, en ocasiones, el punto de vista estructuralista con su propia obra.

Para Lévi-Strauss las estructuras que explican lo social son en última instancia estructuras *mentales o psicológicas* (que tienen a su vez una base natural o neurofisiológica, aunque la trasciendan): bajo la apariencia de la diversidad personal y cultural existiría una estructura universal de la mente humana, invariable, presocial, y que funciona en base a *oposiciones binarias* (como sagrado-profano, crudo-cocido, natural-cultural, hombre-mujer, frío-caliente, permitido-prohibido, arriba-abajo). Esa estructura es profunda, inconsciente, y por tanto no directamente observable: pero el análisis estructural puede deducirla y reconstruirla a partir de sus manifestaciones en los fenómenos concretos, a partir de lo que todos éstos guardan en común (de los universales culturales que, de otro modo, sería imposible explicar). Se ha dicho con acierto que el análisis estructural vendría a ser una suerte de «psicoanálisis de la cultura», como la teoría de Freud lo era de la psique humana. Podríamos añadir que la ciencia

social queda así configurada, más que como una psicología «profunda», como una auténtica investigación *lógica* (si no *ontológica*) sobre lo que es estructuralmente posible como realidad sociocultural.

Aunque pudiera parecer que el énfasis en las estructuras mentales diese cierto protagonismo al individuo o al ser humano concreto, lo cierto es que el resultado de la antropología estructural fue exactamente el contrario: la *desaparición del individuo* y su sustitución por una *estructura mental humana universal e impersonal* que determina en la sombra, por así decirlo, sus creencias, representaciones y prácticas. Esta tesis de la *unidad psíquica de la humanidad* era defendida por Lévi-Strauss en obras como *El pensamiento salvaje* (1962); contrariamente a la interpretación que esa tesis podría recibir hoy en ciertos contextos intelectuales y políticos «postmodernos», la intención de Lévi-Strauss era radicalmente *antietnocéntrica*: contra la tesis de la superioridad de nuestra cultura sobre las demás, su obra pretendía mostrar que ésta era reducible a estructuras y oposiciones binarias similares a las de cualquier otra cultura. Los mitos primigenios estudiados por Lévi-Strauss, por ejemplo en sus *Mitológicas* (1964-1971), eran expresiones de la mente humana exactamente del mismo modo en que lo es la ciencia moderna; al estudiar las estructuras profundas subyacentes a esos mitos emergía una racionalidad que era consustancial a la estructura psíquica humana como tal.

Racional o irracional (de hecho, Lévi-Strauss busca en el fondo disolver esa dicotomía), lo cierto es que existiría una homología estructural entre mente, mundo y sociedad; las estructuras de lo social reproducen las categorías del pensamiento humano, que a su vez tienen su base en la naturaleza. Ello supone un nuevo golpe a la relevancia del ser humano aislado o del sujeto individual, por cuanto podríamos decir, como hace Lévi-Strauss en sus *Mitológicas*, que no son los hombres quienes piensan en los mitos, sino a la inversa, *son pensados* por ellos sin advertirlo, mientras que los mitos «se piensan» entre ellos, están estructurados por códigos de segundo orden, siendo a su vez la mitología o estudio de los mitos de Lévi-Strauss un código de tercer orden. Ello es así desde el momento en que no podemos aplicar conscientemente las reglas estructurales que determinan nuestro pensamiento, del mismo modo que no aplicamos conscientemente la gramática o la sintáctica cuando hablamos, aunque hablemos determinados por sus reglas: de ahí la idea sostenida por Lacan, Derrida o Barthes de que «el lenguaje nos habla a nosotros» y no a la inversa.

Así, el comportamiento humano no es concebido por Lévi-Strauss, como en el funcionalismo, como resultado de una red de instituciones sociales o de valores y normas interiorizados, sino como moldeado por una serie de reglas de juego estructurales e inconscientes, por un «repertorio ideal» de elementos mentales que limitan las posibilidades de diversidad cultural, tal y como la tabla periódica de los elementos químicos limita la estructura de la materia. Las oposiciones binarias que constituyen la estructura profunda de la mente humana dan lugar a que instituciones sociales como el parentesco, la religión, la mitología o la economía puedan

UNIVERSITAT DE VALÈNCIA BIBLIOTECA

también ser entendidas como sistemas de signos, como textos que se pueden leer una vez se conoce su lenguaje. Lévi-Strauss identifica tres sistemas básicos de intercambio (por tanto, tres «códigos» estructurales) que conforman cualquier sociedad: el intercambio de mensajes (lenguaje), el de mujeres (que forma la base del parentesco) y el de bienes y servicios (o economía). En el fondo, los hechos históricos concretos no son más que recombinaciones de esos elementos estructurales; no son razones o causas de los fenómenos, sino manifestaciones de una ley oculta a un nivel más profundo. Dado que una modificación en un elemento supone, como en un tablero de ajedrez, una modificación en la posición relativa de todos los demás, si conocemos el sistema de relaciones entre esos elementos —la estructura— podremos predecir sus reacciones a cualquier variación de posición en uno ellos.

Un ejemplo del razonamiento de Lévi-Strauss es su explicación de la prohibición del incesto en *Las estructuras elementales del parentesco* (1949). La universalidad del tabú del incesto era puesta en relación nada menos que con el origen de la cultura y la sociedad. La prohibición del incesto no podía ser explicada por causas biológicas, por creencias totémicas, o por determinadas secuencias históricas, pues éstas no podían haberse producido de idéntica manera en todas las culturas; por tanto —y aquí entraba en juego la «causalidad estructural»— sólo podía ser la manifestación de la existencia de una «ley» más profunda, universal y omnipresente, de la naturaleza humana. Esa prohibición, argumentaba Lévi-Strauss, era en el fondo el *hecho social básico*, pues su «corolario estructural» es el intercambio de mujeres con otras familias u otras tribus. El parentesco, en el fondo, no es más que un sistema de alianzas mediante el intercambio y la reciprocidad, que son la esencia de la vida social: de hecho, la prohibición del incesto no es tanto una prohibición como una *obligación* de entregar las propias mujeres a hombres de otras tribus o familias; el matrimonio se convierte así en donación e intercambio: el incesto, antes que moralmente malo, es simplemente absurdo, pues conduce al aislamiento. La prohibición del incesto no es entonces para Lévi-Strauss ni natural ni cultural, sino precisamente *el punto en el que se unen naturaleza y cultura*, el paso de la una a la otra; es una precondición para la cultura, y lo es de forma estructural; pero es *ya* cultura, pues impone unas relaciones de intercambio que trascienden las coerciones de la naturaleza biológica. A partir de aquí, Lévi-Strauss podía reconstruir cualquier sistema de parentesco como una estructura de oposiciones binarias, según relaciones de sustitución y combinación de los mismos elementos.

4. El postestructuralismo, la crisis del sujeto y la cuestión del discurso

A finales de los años 60 del siglo XX el estructuralismo alcanzó el auge. Al mismo tiempo algunos teóricos empezaban a calibrar la posibili-

dad de llevarlo mucho más allá de Saussure o Lévi-Strauss. La desaparición del sujeto, la autonomía del discurso respecto del mundo, o la interpretación de la cultura como un sistema de signos eran ideas que autores como Foucault, Derrida, Deleuze y Baudrillard desarrollaron hasta un extremo difícilmente imaginable para Lévi-Strauss. Todo este conjunto de aportaciones —de entre las cuales la de Foucault es sin duda la más relevante para la teoría social— ha recibido en numerosas ocasiones la denominación de «postestructuralismo». De nuevo hay que decir que no nos hallamos ante una escuela ni un movimiento teórico coherente (probablemente ninguno de los autores citados se hubiese reconocido a sí mismo como postestructuralista), sino ante una serie de intervenciones que muestran preocupaciones y motivos comunes, y que comparten un cierto talante intelectual. La influencia del postestructuralismo en el pensamiento actual es, en este sentido, bien patente (tanto en la teoría social como en la filosofía, la historia, el psicoanálisis, el feminismo, la teoría literaria y la crítica de arte, o los llamados «estudios culturales»). Según sostiene Perry Anderson en *Tras las huellas del materialismo histórico* (1983), fue esta corriente teórica la que consiguió, a principios de los 80, desplazar al marxismo del centro de la atención teórico-social en el continente europeo. En esta sección nos limitaremos a valorar algunos de sus motivos principales, para evaluar después lo que ha representado en la teoría social la obra de Foucault.

Inspirándonos libremente en los análisis de Anderson, podemos enumerar como sigue los principales rasgos diferenciales del pensamiento social postestructuralista:

1) La *exorbitancia del lenguaje y del discurso*: el postestructuralismo lleva hasta el extremo la analogía lingüística del estructuralismo. Ya no se trata únicamente de que la sociedad o la cultura se puedan entender *como* un sistema de signos o un discurso, es que lo *son*, y, en cierto modo, lo es la realidad como tal. Es más, lo que analiza esos discursos es también un discurso lingüístico, de manera que nunca podemos acceder o tener contacto con una realidad extradiscursiva («no hay nada fuera del texto», dirá Derrida): no podemos situarnos en posición de ver la realidad «desde fuera» del lenguaje. De este modo, la realidad —y no sólo la social o cultural— queda *disuelta* en el discurso. Éste sería constitutivo de nuestras prácticas, creencias e instituciones, hasta el punto de que la propia diferenciación entre discurso y realidad no podría sostenerse por más tiempo (de ahí las *boutades* de Baudrillard sobre los medios de comunicación, que le llevaron a afirmar, por ejemplo, que «la guerra del Golfo no ha existido»). El discurso no es un resultado de la actividad consciente de sujetos ya constituidos, sino el sistema que produce y constituye los sentidos, los sujetos, y el propio mundo.

2) La *disolución del sujeto*: la tendencia antisubjetivista, ya presente en el estructuralismo, es acentuada por los postestructuralistas hasta hacer del sujeto y del individuo únicamente un efecto de determinados dis-

cursos. El «yo» es una ficción del lenguaje, no es más que un «uso» lingüístico como cualquier otro (es el lenguaje el que «nos habla»); no es sólo que el sujeto individual sea una construcción histórica y social (algo que podían asumir sin problemas teóricos como Durkheim, Marx o Mead), sino que es simplemente una construcción discursiva que no se refiere a nada «en el mundo». Esta desaparición del sujeto tiene dos consecuencias principales: en primer lugar, la tendencia a estudiar todo lo que rompe con el sujeto «racional» moderno, como la locura, la depravación, y, en suma, «lo otro» de la razón y de la subjetividad; y, en segundo lugar, la disolución de toda objetividad, pues no queda ya sujeto alguno que la pueda constituir como tal.

3) La *disolución de la historia*: no existe «la» historia para los post-estructuralistas, sino únicamente las «historias» superpuestas de los discursos «legítimos» frente a todos los discursos «excluidos» o relegados al olvido. El estudio de estos discursos —que Foucault, por ejemplo, emprenderá sistemáticamente— pretenderá mostrar que la historia no es más que una acumulación de sentidos discontinuos sin una línea narrativa coherente. La historia queda reducida a puro *accidente legislado*, a pura combinación fortuita de elementos sincrónicos.

4) La *omnipresencia del poder* y la *disolución de la razón*: retomando un tema claramente nietzscheano —el de la «voluntad de poder»—, los postestructuralistas niegan a la racionalidad cualquier fuerza o eficacia propia, y la reducen a una pura estrategia de poder y represión como otra cualquiera en la historia. La razón moderna sería inherentemente totalitaria, estaría dirigida a excluir todo lo que no puede encajar en sus moldes, y así lo pretenden demostrar los estudios históricos de la prisión, el manicomio, la psiquiatría, la medicina, la sexualidad moderna o la «biopolítica». La razón moderna se define más por lo que *excluye* que por lo que dice ser: es ella la que crea lo «irracional» (la personalidad «femenina», la locura, la criminalidad, la desviación, la perversión sexual...). Poder y conocimiento van estrechamente unidos: los discursos pretendidamente racionales de la ciencia y las diversas tecnologías sociales son discursos de dominación. Una consecuencia política de este punto de vista es que cualquier proyecto de emancipación social queda reducido a un discurso de poder más: no hay posibilidad de «liberación» (como ingenuamente creían ilustrados o marxistas).

5) El *relativismo* y la *disolución de la verdad*: evidentemente, la lógica autorreferencial del lenguaje, la separación del sentido respecto del mundo, y la disolución posterior de ese mundo —con sujetos incluidos— en el discurso producen un relativismo y un antirrealismo radicales. Para Foucault, por ejemplo, la distinción entre «verdadero» y «falso» no es más que otro efecto del poder en el discurso.

Todas estas ideas van a jugar un papel central en una de las obras más provocadoras de la teoría social del siglo XX: la de Michel Foucault. A valorar sus aspectos más relevantes dedicamos la siguiente sección de este capítulo.

5. Arqueología, genealogía y subjetividad: la obra de Foucault

Michel Foucault (1926-1984) es el mejor representante del talante postestructuralista en la teoría social contemporánea, y uno de los teóricos sociales franceses más notables entre Lévi-Strauss y Bourdieu. Foucault fue ante todo un teórico del poder, y más específicamente de las relaciones entre discurso, poder y subjetividad. Unió a un enfoque teórico innovador la erudición del historiador y la tenacidad y precisión investigadora del entomólogo. Sus detalladas historias de algunos de los aspectos menos conocidos de la institucionalización social del proyecto racionalista moderno pertenecen ya al acervo común de la ciencia social. De Nietzsche, Marx y Freud heredó una «epistemología de la sospecha», que rompía con el sentido común (inspirándose también en la idea de la ruptura epistemológica propuesta por autores como Bachelard, Canguilhem o Dumézil), y un afán por descubrir los condicionantes ocultos de la subjetividad humana.

Dado que su obra puede dividirse, tanto conceptual como cronológicamente, en tres etapas (como él mismo hizo en el artículo sobre sí mismo que, bajo el seudónimo de Maurice Florence, publicó en 1984, año de su prematura muerte), abordaré cada una de ellas por separado. Sin embargo, puede ser conveniente partir de algunas ideas ya presentes en su primera obra, la *Historia de la locura en la época clásica* (1961), que resumen su talante y su proyecto general.

En efecto, la historia de la locura es también para Foucault la de la razón moderna y su plasmación discursiva y social, que ha supuesto la ocultación, la reclusión y el silenciamiento de todo lo presuntamente irracional. Lo que afirma Foucault es que históricamente ha sido el proyecto racionalista el causante y el productor de la locura tal y como la entendemos en nuestra sociedad. Y ello a un triple nivel (que prefigura los intereses respectivos de las tres etapas de su obra):

1) En primer lugar, produciendo unos determinados *discursos* que pasan por *conocimiento* y que producen efectos de *verdad*: el estudio médico y «científico» de los «trastornos mentales», así como los discursos jurídicos sobre su tratamiento social o penal establecen códigos de clasificación como «sano/enfermo», que recuerdan claramente a las oposiciones binarias de Lévi-Strauss, y cuyo estudio Foucault profundizaría en *El nacimiento de la clínica* (1963).

2) En segundo lugar, generando prácticas de *poder* y de *disciplinamiento* de los locos, al confinarlos en instituciones específicas y someterlos a toda una serie de hábitos y controles que se acaban interiorizando por los propios enfermos. Esto, a su vez, crea toda una serie de instituciones, prácticas burocráticas y grupos de «profesionales» dedicados a gestionarlas.

3) Y, finalmente, construyendo una *subjetividad* propia y específica del loco o del enfermo, por contraste con la cual la subjetividad de los de-

más es construida como «sana», como situada dentro de un perfil de «normalidad» (lo que daba pie a prácticas de «higiene social» como la eugenesia, o a determinadas operaciones cerebrales como las lobotomías).

Lo que le interesa a Foucault es mostrar cómo todos estos efectos no son en modo alguno «consecuencias perversas» o desviaciones no queridas del proyecto racionalista moderno, sino parte integrante y esencial del mismo.

5.1. Discurso y sociedad: la arqueología del saber

Durante la década de los 60, Foucault dedicó sus energías al estudio de los discursos del conocimiento tenido por legítimo, a cómo se producen en esos discursos los «efectos de verdad» en función de ciertas reglas subyacentes.

Este punto de vista fue generalizado por Foucault en *Las palabras y las cosas* (1966), una de sus obras más sugerentes y enigmáticas a un tiempo —y de la cual *La arqueología del saber* (1969) constituye una suerte de apéndice metodológico—. Aquí acuña el autor su concepto de *episteme*, como sistema de discurso —o de producción de discursos— dominante en una determinada época, que establece las condiciones del conocimiento posible, en una palabra, *los límites de lo pensable*, unos horizontes categoriales irrebasables (horizontes que, contra Kant, o contra Lévi-Strauss, dependen de una constelación histórica de elementos estructurales fortuita y azarosa, no de la estructura universal e innata de la mente humana). La cita de Borges que abre *Las palabras y las cosas* listando una clasificación de animales hallada en una enciclopedia china, y la incomodidad que nos causa pensarla, es una buena muestra de qué significa para Foucault decir que todos partimos de una determinada *episteme*.

La tesis de Foucault es que hay una discontinuidad radical entre las distintas *epistemes* históricas (algo similar a la «inconmensurabilidad» que existe entre los paradigmas científicos de Thomas Kuhn). Así como la *episteme* renacentista se había basado en una imagen del mundo ordenada por criterios de afinidad o analogía (un botánico era más alguien que dibujaba plantas que alguien que estudiaba sus principios estructurales de constitución), en cambio la moderna inaugura la representación abstracta del mundo mediante signos no fundados en un orden previo de las cosas, esto es, mediante un sistema discursivo autorreferente y «arbitrario» (como lo es, de hecho, el lenguaje en sí: aquí Foucault sigue a Saussure). El problema de la *episteme* moderna es que necesita un *sujeto* trascendental de esa representación abstracta: con ello nace la idea de «el hombre», así como unas disciplinas, las «ciencias humanas», que le estudian en sus tres aspectos fundamentales: *trabajo* (la economía política), *vida* (la anatomía y la biología) y *lenguaje* (la gramática y las ciencias del lenguaje).

Aunque la *episteme* moderna llegue a conceptos como el sujeto trascendental kantiano, lo que nunca podrá ser representado, dice Foucault,

es la *representación misma* (y esto es lo que expresa genialmente Velázquez en *Las meninas*, como Foucault se encarga de ilustrar en su sugerente interpretación del célebre cuadro). Dicho de otro modo, la representación misma, la constitución del sujeto que se representa el mundo, no es a su vez representable dentro de la *episteme* moderna. Es necesario, para Foucault, dar el paso a otra *episteme* que disuelva ese sujeto de representación para quedarse con el discurso en su total autonomía, con unas reglas de constitución de discursos que son a su vez las que constituyen a los sujetos: resulta evidente que esta nueva *episteme* tiene mucho que ver con la propuesta estructuralista y postestructuralista dentro de las ciencias humanas. Así, según la bella metáfora de Foucault, una nueva ciencia como ésa acabará por borrar de lo pensable la imagen del ser humano tal y como las olas borran en la orilla del mar un rostro dibujado en la arena.

5.2. La genealogía del poder y la sexualidad

Sin embargo, el peligro que planeaba sobre esa idea foucaultiana era el del relativismo: si son las *epistemes* las que posibilitan los efectos de verdad y falsedad, entonces ellas mismas —y los discursos sobre ellas, como el del propio Foucault— no pueden a su vez ser verdaderas o falsas, con lo que su afirmación no encontraría base alguna. En la segunda etapa de su obra, situada entre los años 1970 y 1976 —con textos como *Vigilar y castigar* (1975) o el primer volumen de su *Historia de la sexualidad* (1976)—, Foucault va a dar un paso importante que le distancia del grueso del pensamiento postestructuralista: el de admitir una realidad social *extradiscursiva* e incluso *prediscursiva*, la realidad del *poder*. Éste no se ejerce sólo a través del discurso, sino también de forma material, física, sobre el cuerpo y a través del cuerpo (como las terribles descripciones de los castigos físicos a los condenados en *Vigilar y castigar* se encargan de mostrar con todo lujo de detalles). El estudio del poder, cree Foucault, debe por tanto preceder e incluir al del discurso: el poder produce efectos de verdad en los discursos, pero también produce sujetos y prácticas cotidianas. La *genealogía* histórica (inspirada en la que Nietzsche llevó a cabo con la moral) es para Foucault la herramienta metodológica que nos muestra cómo se han constituido prácticamente unos determinados regímenes de «poder-saber». Sin embargo, conforme Foucault fue avanzando en sus estudios genealógicos, se le hizo evidente la necesidad de enfocar la cuestión del poder desde otro punto de vista que el tradicional.

En primer lugar, el poder no es para Foucault únicamente una instancia *represiva*, sino también *creativa*: es, de hecho, el medio por el que todo sucede en el mundo social e histórico (la constitución de prácticas, instituciones, discursos, conocimientos, sujetos, placeres). Debemos liberarnos de una representación jurídico-política o reglamentista del poder ligada al racionalismo liberal, que sólo lo concibe como algo con efectos «negativos» (prohibiciones o limitaciones). Si así hacemos, habrá una cla-

ra implicación política: la de abandonar la promesa de la «liberación», de una «situación sin poder», que hacen algunas ideologías; el poder siempre genera resistencias, pero esas resistencias son a su vez una forma de ejercerlo.

En segundo lugar, el poder tal y como lo entendemos en la Modernidad ha enmascarado su *encarnación* en los cuerpos y su *interiorización* por parte de los individuos. En *Vigilar y castigar* (1975), Foucault estudia cómo en la época moderna el poder funciona más *disciplinando* a los individuos que sometiéndolos mediante la violencia, *normalizándolos* y controlándolos más que castigándolos o imponiéndoles leyes, difuminándose en la sociedad e incorporándose a los propios individuos más que ejerciéndose desde el Estado. La *disciplina* y la *vigilancia* han ido sustituyendo al ejercicio del poder en forma de representación pública ejemplarizante, y ello tanto en la prisión y el tratamiento de los criminales, como en la escuela, la fábrica, o el hospital psiquiátrico: se trata de un ejercicio del poder que elimina el dolor y el castigo físico a cambio de la privación de libertad, de una disciplina correccional que estructura rígidamente la vida y el cuerpo. Esta forma del poder es mucho más sutil y secreta, pero mucho más eficaz, por cuanto es interiorizada e incorporada por los propios individuos (por ejemplo, en la motivación por el trabajo, o por una vida ordenada y previsible). Para ello resulta esencial el desarrollo de todo tipo de técnicas de vigilancia (de las que el «panóptico» de Bentham fue sólo el principio), así como de una serie de discursos e instrumentos jurídicos, administrativos y estadísticos que permitan supervisar y gestionar esos controles.

En esta misma línea, en el primer volumen de su *Historia de la sexualidad* (1976), Foucault combate la que denomina «hipótesis de la represión» (claramente referida a Freud), según la cual, la sexualidad habría estado fuertemente reprimida en la sociedad burguesa por una moral victoriana y puritana. Por el contrario, dice Foucault, la sociedad burguesa moderna «pone en discurso» el sexo como ninguna otra en la historia: lo sitúa como objeto de investigación y escrutinio, lo estudia, categoriza y juzga, lo convierte en una de las instancias centrales de la vida y de la formación de la identidad individual. Una vez más, el poder ejercido sobre y a través del sexo no es sólo represivo, sino creador y polimorfo. Y el discurso sobre el mismo se aproxima más a una *scientia sexualis* que a una *ars erotica* más propia de la Antigüedad; en efecto, el nacimiento de los discursos modernos y científicos sobre la sexualidad (entre ellos el psicoanálisis de Sigmund Freud) obliga a los individuos al autoexamen y la confesión, a decir a sí mismos y a los demás quiénes son en términos sexuales; sitúa el sexo como un tema de interés público, que se debe regular e intervenir políticamente; crea nuevas categorías de sujetos (como los homosexuales, que son una invención moderna) y de conductas (como las «perversiones») que se oponen a la conducta «sana». En definitiva, lo que se acaba construyendo es una *biopolítica*, una forma de ejercer el poder sobre los seres humanos *como seres vivos*: sobre su cuerpo, su dieta, su hi-

giene o su sexo; sobre la población, su reproducción, y sus prácticas sanitarias. En el fondo, la «sexualidad» misma aparece como un efecto del poder, una construcción que sólo existe en la época moderna (y que en otras épocas se hallaba dividida tanto en elementos anatómicos como en conductas sociales, morales o sensitivas, que ahora aparecen todas agregadas).

Todo esto es posible porque, para Foucault, el poder no es sólo un conjunto de instituciones, reglas y aparatos, sino una multiplicidad de relaciones de fuerza que son inmanentes a la propia relación social, constitutivas de la misma. El poder no es tanto una relación como una *situación*, y una situación omnipresente que se produce a cada instante en los más variados campos de la vida social.

5.3. La construcción de la subjetividad y las «tecnologías del yo»

En la tercera y última etapa de su obra —comprendida básicamente entre 1977 y su muerte en 1984, y plasmada en el segundo y tercer volúmenes de la *Historia de la sexualidad*, ambos de ese mismo año, así como en otros artículos póstumos—, Foucault efectúa una cierta ruptura con las anteriores, al imprimir a su trabajo un giro hacia la subjetividad y las preocupaciones propiamente éticas. Sus estudios sobre el poder y sobre la sexualidad le impulsan a plantearse cómo los sujetos se autoconstituyen históricamente a través de diversas *técnicas del yo*, qué papel juega el cuerpo en esa constitución, y qué implicaciones éticas tiene todo ello. La pregunta que se hace es cómo ejercen el poder los sujetos sobre sí mismos, y cómo, al hacerlo, se constituyen como tales. Para responderla se remonta Foucault a un estudio erudito de las diferentes *artes de la existencia* en los textos de la Antigüedad clásica griega y romana.

La tesis fundamental que se extrae de este último Foucault es que, mientras la Antigüedad clásica configuró la construcción de la subjetividad como un arte, como una cuestión *estética*, y el cristianismo tendió a convertirla en un problema de rigor *ético*, en cambio la modernidad la ha planteado como un trabajo *técnico*. La moral sexual moderna, las técnicas de la llamada autoayuda, del «crecimiento personal» y la legión de profesionales y terapias con la misión de ayudar a formar el yo moderno se basan más en el autocontrol técnico de acuerdo con objetivos instrumentales que en la automodelación estética de la propia vida como una obra de arte. La supuesta liberación del individuo en la época moderna queda así sumamente relativizada por el análisis foucaultiano.

Con todo, paradójicamente, pareciera que Foucault hubiese querido cerrar su obra con una puerta abierta a una esperanza ético-estética: mucho de ello se advierte en su simpatía implícita hacia una ética del cuidado de uno mismo, inspirada en las artes de la existencia antiguas, que abandone y supere la autorrenuncia y la intervención técnica sobre el yo. Irónicamente, Foucault habría cerrado un círculo: habría vuelto al indivi-

duo y su subjetividad como fuentes y medios posibles de una cierta noción normativa de libertad y de vida buena.

6. El neomarxismo estructuralista de Althusser

Contemporáneamente a Foucault, el filósofo francés Louis Althusser (1918-1990) desarrolló, durante los años sesenta y setenta del pasado siglo, una peculiar y original versión del marxismo encuadrada en un marco conceptual claramente estructuralista. La obra de Althusser hizo fortuna como escuela de pensamiento entre muchos marxistas de la época, y extendió su influencia a otros países y disciplinas; pensadores y científicos sociales como Nicos Poulantzas, Marta Harnecker, Maurice Godelier y Göran Therborn podían considerarse incluidos en su estela. En esta sección daremos cuenta de las líneas generales de su propuesta teórica.

6.1. Los «dos Marx» y el «antihumanismo teórico» de Althusser

El punto de partida de la aportación de Althusser fue sin duda su peculiar interpretación de la naturaleza y significado de la obra de Marx en *Pour Marx* (1965, traducido al castellano como *La revolución teórica de Marx*). Su intención principal era separar con precisión quirúrgica lo que en esa obra había de «ideológico» y de «científico», teniendo el término «ideología» un significado claramente peyorativo: ideología era discurso falso o bien valorativo y moralista, y por tanto acientífico. Esta separación tendía además a tomar la forma de una frontera cronológica en la obra de Marx: sus escritos de juventud serían todavía la obra de un filósofo idealista de la izquierda hegeliana, imbuido aún de los ideales humanistas de la burguesía ilustrada; por el contrario, el Marx posterior a 1846 habría realizado una *ruptura epistemológica* (concepto tomado de Bachelard), que le lleva a depurar su perspectiva de hegelianismo y humanismo burgués, para convertirla en una aportación puramente científica: el materialismo histórico, que habría descubierto por vez primera los determinantes ocultos de la historia y de la acción humana en la forma de unas leyes *estructurales, atemporales* y *necesarias*, que, como tales, estaban *fuera de la historia*. En esta idea puede verse claramente la influencia del estructuralismo en Althusser, así como su rechazo de todo historicismo (como el que Lukács, por ejemplo, representaba dentro de la teoría marxista).

La postura de Althusser estaba también muy marcada por el *antihumanismo teórico*. Este término era la manera que Althusser tenía de aplicar al marxismo el descentramiento del sujeto humano típico de la perspectiva estructuralista: no era ya el ser humano lo explicativo sino lo que había que explicar, puesto que éste no era más que un *«soporte» involuntario* de relaciones sociales y de leyes estructurales que escapaban a su

conciencia. El «*humanismo teórico*» que centra su atención en los seres humanos es por tanto una ideología burguesa, subjetivista y moralista para Althusser, pues implica juicios de valor sobre la libertad y sobre qué es «humano» y qué no (y el llamado «humanismo socialista» de autores como Erich Fromm no era entonces más que una «desviación pequeño-burguesa» en el marxismo). El marxismo debía ser un discurso científico, no moral, y para ello debía «disolver al ser humano», esto es, concebirlo como un *efecto de la intersección de diversas causalidades estructurales*. Paradójicamente, sólo se podía conocer algo sobre el ser humano si se abandonaba el «mito burgués e idealista» del ser humano.

6.2. «Autonomía relativa» y «sobredeterminación» estructural

Al igual que el resto de los marxistas occidentales, Althusser era antieconomicista, y consideraba que la determinación económica de la conciencia de la que hablaron Marx y Engels era en todo caso una *determinación en última instancia*, de tal modo que las superestructuras tenían una *autonomía relativa* respecto de la base económica constituida por las fuerzas productivas y las relaciones de producción. Para Althusser existían en toda sociedad tres niveles o *totalidades* interconectadas, cuya relación y jerarquización podía ser históricamente cambiante: la estructura *económica*, la *jurídico-política* y la *ideológica*. Así, la determinación «en última instancia» consistía en que, en cada época histórica —o en cada modo de producción— era la estructura económica la que «decidía» qué estructura aparecía como dominante, llegando incluso a desplazarse a sí misma en ese papel: por ejemplo, en el Egipto antiguo era la estructura ideológica la que aparecía como dominante, como lo era la política en las sociedades feudales. De este modo, la estructura económica puede ser desplazada de su papel determinante, aunque siga siendo la condición fundamental («en última instancia») de toda vida social.

Esta idea de Althusser dejaba suficiente espacio para un juego recíproco entre los diversos niveles estructurales y sus respectivos efectos, pero sin renunciar a los principios estructuralistas: las estructuras estaban ya dadas atemporalmente, lo que podía variar era su recombinación y articulación, de forma que dieran lugar a efectos distintos; pero el buen científico marxista siempre debía ser capaz de *descomponer* los acontecimientos históricos concretos de forma que aislase la peculiar recombinación de efectos estructurales que los producía como tales. De este modo, *eran las relaciones entre las estructuras las que constituían el auténtico «sujeto de la historia»*, y no los seres humanos o las clases sociales (como ocurría en Lukács o Gramsci). La historia era un «proceso sin sujeto ni fines».

Adicionalmente, la contradicción fundamental que establecía el marxismo entre fuerzas productivas y relaciones de producción no se encontraba nunca, para Althusser, en «estado puro», sino siempre determinada

por la peculiar combinación de efectos estructurales de cada situación histórica; esto implicaba, evidentemente, que las superestructuras podían influir y cambiar la forma en que esa contradicción se manifestase (ya fuese política o ideológicamente). Es más, para que esa contradicción diese lugar a una situación revolucionaria, era precisa una *acumulación de contradicciones* que la hiciesen activarse como tal y «estallar»: nunca una contradicción social se resolvía por sí misma, sino que debía ser influida y determinada por otras. A este proceso daba Althusser el nombre de *sobredeterminación*.

El concepto de «sobredeterminación» permitía que la perspectiva de Althusser fuese *determinista respecto de los actores pero no respecto de las estructuras* (con lo que se situaba ya a medio camino entre el estructuralismo y el postestructuralismo). El libre juego de las estructuras influyendo unas sobre otras, y «sobredeterminándose», era lo que podía explicar, por ejemplo, que, contra todo pronóstico «ortodoxo», la primera revolución socialista hubiese tenido éxito en un país agrario como Rusia; o lo que daba cuenta del hecho de que ninguna explotación capitalista pudiese funcionar sin un marco político-legal previo que permitiese estructuralmente la compraventa de la fuerza de trabajo. *La sobredeterminación no era* (como muchos marxistas habían creído) *la excepción, sino la norma*: frente a una interpretación «purista» o simple del materialismo histórico, las contradicciones económicas estaban siempre «sobredeterminadas» por las políticas e ideológicas. No había un centro ni un origen fijo para los efectos estructurales en la historia.

6.3. La ideología y los «aparatos ideológicos del Estado»

Uno de los análisis de Althusser que mayor aceptación sociológica encontró fue el de la ideología, y concretamente su articulación a través de los llamados «aparatos ideológicos del Estado», concepto que suscitó numerosas aplicaciones concretas en el campo de la sociología de la educación o del derecho. La ideología era definida por Althusser como un sistema de representaciones que, en general, cumple una *función estructural* en una determinada sociedad; esa función es básicamente *práctica*, no teórica como la de la ciencia: la ideología no ayuda a entender el mundo o a descubrir sus leyes, sino a vivir en él y a reproducirlo; particularmente, a reproducir las relaciones de producción dominantes.

Una de las tesis lapidarias de Althusser rezaba así: *la ideología no tiene historia*; con esto quería decir que la ideología es un nivel estructural esencial a cualquier sociedad, no un accidente histórico particular. Para argumentar esta tesis, Althusser daba un rodeo algo enrevesado: en primer lugar, partía de que la ideología consistía en un conjunto de representaciones ilusorias de la realidad que expresaban la relación *imaginaria* de los seres humanos con sus condiciones *reales* de existencia. Ahora bien, la existencia de esas representaciones era algo inmutable en la sociedad;

la función eterna de la ideología era la de actuar como «cemento social», ligando a los seres humanos a sus posiciones estructurales pero de forma que ellos no fueran conscientes de la relación real que les ligaba a las mismas. Dicho de otro modo, en virtud de la ideología *las estructuras sociales son necesariamente opacas para los seres humanos*. La ideología convierte entonces a los individuos en «*sujetos imaginarios*», que creen ser parcialmente libres cuando sólo están asegurando necesidades o funciones estructurales (en este sentido, afirmaba Althusser que «la ideología interpela a los individuos como sujetos»).

Pero la ideología no opera sólo mediante representaciones: para Althusser se trata de algo que *existe materialmente*, en unos determinados aparatos y sus prácticas. Dado que la ideología tiene la función de reproducir las relaciones de producción, deben existir unos aparatos que se encarguen de asegurar ese efecto: se trata de los *aparatos ideológicos del Estado*, los cuales, a diferencia de los meramente *represivos* (como el ejército o la policía), no funcionan mediante la coerción física, sino que están especializados en administrar la ideología, en reproducir ideológicamente las relaciones de producción. Althusser enumera muchos de estos aparatos: familiar, jurídico, político, sindical, religioso, de información, cultural; pero uno de ellos destaca sobre los demás en su función reproductora: la escuela. El *aparato escolar* es esencial para la reproducción de las relaciones de producción porque en él se «escenifica» de algún modo lo que serán esas relaciones durante la vida adulta; en él se establecen jerarquías, se premia el «mérito» individual, o se aprenden toda una serie de habilidades que son funcionales para el proceso de producción capitalista (como la obediencia, la disciplina, el trabajo eficaz o las buenas maneras).

Las tesis de Althusser buscaban evidenciar que el poder de la clase burguesa no se ejerce sólo —ni siquiera fundamentalmente— en el proceso de producción, sino en muchas otras instituciones sociales que aparecen como desconectadas de éste, como pertenecientes al ámbito privado o a la «sociedad civil». Con su denominación de aparatos de estado, Althusser quería enfatizar el carácter central, estructural, que estas instituciones desempeñan en la dominación política y económica, «sobredeterminándola» de formas muy variadas. Y quería derivar dos implicaciones políticas: en primer lugar, la lucha por el poder del estado no necesariamente coincide con la conquista de los «aparatos» del mismo, que pueden seguir imponiendo su lógica estructural por encima de la acción coyuntural de cualquier gobierno; en segundo lugar, y dado que los aparatos ideológicos son algo estructural, cualquier modo de produción o cualquier sociedad dispondrá necesariamente de algunos de ellos para poder reproducir las relaciones de producción dominantes; así, la tesis de una posible «disolución del Estado» que muchos marxistas habían sostenido quedaba como poco más que otra fantasía idealista.

7. Evaluación crítica

7.1. Las críticas al estructuralismo clásico

Durante los últimos quince o veinte años, la propuesta estructuralista ha sufrido un severo escrutinio crítico que cuestiona seriamente su vigencia. Apuntaremos a continuación algunas de las que, a nuestro juicio, constituyen limitaciones sustanciales de esta corriente teórica:

1) En primer lugar, la «causalidad estructural» no es causalidad propiamente dicha ni constituye explicación alguna de un fenómeno si pretende ser algo diferente de una causalidad basada en «causas eficientes» o históricas. En este sentido, el estructuralismo es en gran medida responsable de la nefasta práctica —por ejemplo, en sociología del conocimiento— de buscar «homologías estructurales» entre los fenómenos, sin especificar las relaciones causales convencionales entre los mismos; como han visto autores como Jon Elster, ese tipo de análisis, al ignorar los microfundamentos que requiere toda explicación científica, aporta bien poca cosa inteligible y suele ser compatible con cualquier estado del mundo.

La idea de una «causalidad estructural» diferente de la convencional es por tanto una idea metafísica, que a nuestro juicio constituye uno de los principales motivos del descrédito actual de la perspectiva estructuralista. El ejemplo de la explicación del tabú del incesto por Lévi-Strauss nos servirá para ilustrarlo: a pesar de su aparente sencillez, la tesis de Lévi-Strauss esconde una vez más la evitación de una explicación propiamente causal, evitación que es típica de todo pensamiento teleológico o finalista: en el fondo, Lévi-Strauss estaba mezclando causa y condición en una peculiar tautología, pues, en efecto, ¿cómo podía explicarse el tabú del incesto por su *consecuencia* de generar la cultura y la sociedad?, o aún más, ¿cómo, si ese tabú *equivalía* al origen de la sociedad, podía quedar *explicado por sí mismo*? Al igual que la existencia de oxígeno es condición para la vida humana, pero no se explica por la existencia de ésta, tampoco el tabú del incesto podía quedar explicado por su supuesto papel «estructural» en el origen de lo social.

2) El razonamiento estructuralista peca asimismo de un cierto *hiperracionalismo*: no se busca únicamente una explicación de los fenómenos, sino el *significado* de su existencia, plasmado en su carácter de manifestaciones de alguna ley profunda y oculta; el *sentido* de lo existente es así independiente de los significados humanos, es suprahumano y supra-individual. De este modo se acaba muchas veces excluyendo la posibilidad del azar y la contingencia, y cayendo en lo que Elster denominó «la búsqueda obsesiva del significado»: se tiende a suponer de entrada que hay un «sentido oculto» estructural que enlaza todos los fenómenos visibles de forma coherente, esto es, que hay una misteriosa «lógica» profunda en los fenómenos más allá de su explicación causal. El estructuralismo, con todas sus pretensiones de objetividad y cientificidad, nos acaba llevando muy cerca,

en el fondo, de las teodiceas y las visiones metafísicas y trascendentes de la realidad (y de ahí quizás la fascinación que produce inicialmente): persigue el sueño irrealizable de una «nueva unidad» bajo la diversidad de lo real.

3) El estructuralismo tiende a un *determinismo* mucho más radical que el de otras escuelas sociológicas, al asumir que no son las estructuras sociales, sino algo mucho más primordial, lo que determina nuestra acción y nuestro propio pensamiento. De hecho, las motivaciones de los sujetos y la racionalidad individual quedan reducidas, contra toda evidencia, a meros epifenómenos de las leyes estructurales de la mente humana; y si ello resulta totalmente contradictorio con la evidencia pragmática cotidiana, el estructuralista responderá a golpe de «ruptura epistemológica». En este sentido, el estructuralimo no sólo suprime dogmáticamente al individuo y a la racionalidad individual como factor eficiente en la historia: suprime también la propia historia, que acaba por ser sólo una ilusión diacrónica en un mundo de estructuras sincrónicas (ilusión de la que, por cierto, sólo el científico estructuralista se libra en virtud de alguna extraña cualidad).

4) Así como la *analogía lingüística* era la principal seña de identidad de la propuesta estructuralista, así también constituye uno de sus talones de Aquiles, máxime desde el momento en que se asume sin más su extrapolación a cualquier fenómeno cultural o social. ¿Puede, en efecto, toda la sociedad entenderse según el modelo del lenguaje o de un código de signos? Entre otros autores, Anthony Giddens o Perry Anderson han mostrado que esta analogía adolece de al menos dos limitaciones decisivas, que tienen que ver con dos características del lenguaje humano que no pueden predicarse de gran parte de los fenómenos sociales: *a*) su escasa movilidad en el tiempo (la lengua castellana no es tan diferente estructuralmente de la latina como la sociedad española actual de la romana clásica); *b*) la ausencia de restricciones *materiales* al cambio (para cambiar las reglas de un lenguaje bastaría con una decisión convencional de sus hablantes, no así para cambiar la estructura de una sociedad). La analogía lingüística, además, «desmaterializa» totalmente los fenómenos sociales y culturales, reduciéndolos a puras manifestaciones de estructuras formales, y descartando su especificidad histórica y sus contenidos sustantivos.

En el fondo, por tanto, el modelo lingüístico de los estructuralistas acaba extrapolando a la realidad social unas peculiaridades que son específicas únicamente del lenguaje: esto lastrará seriamente el intento estructuralista de «leer» la cultura como un discurso, y producirá consecuencias irrealistas y relativistas en el postestructuralismo.

7.2. Las aporías del post-estructuralismo y de la obra de Foucault

Al igual que el estructuralismo clásico, también el postestructuralismo ha sido ya sometido a críticas devastadoras. Su inusitado prestigio ha

decaído algo desde que Alan Sokal y Jean Bricmont publicasen *Imposturas intelectuales* (1998), un riguroso, divertidísimo y aniquilador ataque a la palabrería pomposa —típica de cierto ensayismo francés— y a las soberanas vaciedades de algunos pensadores postestructuralistas. Me centraré a continuación, sin embargo, en las limitaciones de la obra de Foucault, que resumen bastante bien las de toda esta corriente intelectual.

1) En primer lugar, la disolución foucaultiana del sujeto no resulta consistente: ¿quién desarrolla estrategias de poder si no hay sujeto?; ¿quién es entonces el sujeto de la genealogía o de la arqueología?; ¿no confunde Foucault, como ha notado Giddens, una historia sin *sujeto trascendental* con una historia sin *sujetos humanos* conscientes, sin agentes intencionales que saben hasta cierto punto lo que hacen?; ¿no deja esto las estrategias empíricamente constatables de individuos y grupos totalmente fuera de su análisis, en favor de unas misteriosas «estrategias de poder» cuyo origen y sostén permanece siempre oscuro tras los juegos de palabras foucaultianos?

2) Foucault nos arroja a un cierto *relativismo* —si no antirrealismo—, ante cuyos problemas lógicos y pragmáticos no siempre sabe reaccionar de forma inteligible. En efecto, como notó Habermas en la extensa crítica que le dedicó en *El discurso filosófico de la Modernidad* (1985), hay una contradicción insostenible en la obra de Foucault: la de *cómo escribir la historia de «lo otro» de la razón desde fuera de la razón misma*. Habermas concluye que Foucault cae en la *autorreferencialidad* propia del relativismo: si todos los discursos responden únicamente a estrategias de poder, entonces cabe preguntarse qué hace válido el discurso genealógico de Foucault, y por qué debemos aceptarlo como una ciencia más convincente que la que trata de sustituir. Como observó Charles Taylor, nociones como verdad o libertad son consustanciales precisamente al concepto de poder. Y es que el relativismo de Foucault no es sólo epistemológico, sino también normativo, plano éste en el que sufre de similares aporías: en su crítica del «último Foucault», Thomas McCarthy mostró las contradicciones de una ética del «cuidado de sí» esteticista, de-socializada, y ciega frente a las cuestiones de justicia distributiva.

3) El *concepto de poder* de Foucault puede también ser cuestionado, pues ¿no es ese concepto tan indiferenciado que acaba lindando con una vaga esencia metafísica?; ¿tiene algo que envidiar el «poder» foucaultiano al «sujeto trascendental» kantiano?; ¿no es el reduccionismo del poder tan erróneo como el económico o el normativista? A juicio de Habermas o de Giddens, hay en Foucault un concepto *asociológico* de poder, que se aplica por igual a unos juegos sexuales que a la coerción de una cadena de montaje. Foucault nunca concreta una definición mínimamente sistemática y consistente de lo que quiere decir con la expresión «poder». Sin embargo, hay un punto más problemático aún con este concepto: para Foucault las relaciones de poder no son subjetivas, pero sí «intencionales» o finalistas, esto es, responden a «objetivos» concretos; esta idea —que ha

heredado, por ejemplo, Bourdieu en su concepto de *habitus*— resulta a duras penas inteligible y reproduce los peores razonamientos teleológicos del funcionalismo clásico. Foucault, como muchos estructuralistas, busca aquí un sentido o *finalidad objetiva* en la realidad, no impuesta por la subjetividad de individuo o mente alguna, sino por una supuesta «lógica de las cosas» o por unos misteriosos «designios» sin sujeto. Pero nuevamente, ¿cómo puede surgir y ejercerse el poder independientemente de las orientaciones de acción e interpretaciones de los sujetos?

4) Por último, la interpretación que hace Foucault de la modernidad occidental resulta parcial y sesgada. ¿No es un formalismo excesivo el acentuar las similitudes entre instituciones como la prisión, la escuela o la fábrica, obviando sus evidentes diferencias?; ¿no hay también aspectos positivos y liberadores para los sujetos en el proyecto moderno? Si Foucault permanece ciego ante todo esto es porque, una vez más, es víctima de una teleología objetiva que hace aparecer a la modernidad toda como una vasta conspiración al servicio de la opresión de los individuos y del control de sus cuerpos. Tal tesis no sólo es lógica y teóricamente defectuosa (por implicar finalidades independientes de un sujeto o sujetos), sino también históricamente implausible: hace caso omiso de las estrategias históricas de individuos y grupos, y de otros aspectos de la Modernidad que han supuesto ganancias en el control de los individuos sobre sus propias vidas, en su reflexividad y en su autonomía individual.

7.3. Las críticas al marxismo estructuralista

Pero es sin duda el marxismo de Althusser la versión del estructuralismo que peor ha resistido el paso del tiempo. Su crisis puede datarse ya a principios de los años 80 (coincidiendo con el suicidio de Poulantzas y la reclusión de Althusser en una clínica psiquiátrica tras haber estrangulado a su esposa). Sin embargo, la disolución y olvido de su escuela no se produjo sin antes dar lugar a algunos de los debates más enconados del marxismo del siglo XX (como por ejemplo el que involucró al propio Althusser y a los historiadores marxistas británicos E. P. Thompson y Perry Anderson). Lo cierto es que políticamente, su rechazo frontal del stalinismo (abrazando confusamente algunas difusas esperanzas del comunismo chino) podía verse como aire fresco o novedoso sólo por quienes desconociesen la obra de marxistas como Gramsci o la Escuela de Frankfurt (y en la Francia de mediados de los 60, valga decirlo, eran legión).

Para empezar, la interpretación que Althusser hizo de la obra de Marx —algunos de cuyos escritos básicos confesó desconocer en su libro autobiográfico *El porvenir es largo* (1992)— no se avenía con un estudio en profundidad de la misma (pues por ejemplo los *Grundrisse*, escritos en la época de madurez de Marx, recuperaban muchos de los temas de los escritos de juventud; e incluso en *El capital* se hablaba de las experiencias humanas de alienación, privación y explotación). La concepción althusse-

riana del marxismo fue considerada también como demasiado cientifista, por intentar excluir cualquier componente normativo de la teoría, además de asumir una idea excesivamente objetivista de la ciencia social. El elevado grado de abstracción de las argumentaciones de Althusser —acusado muchas veces de «teoricista»— fue también atacado, y relacionado con su olvido de la lucha de clases y de los sujetos humanos en favor del juego recíproco de las estructuras. Raymond Aron, en su aún hoy refrescante libro *Los marxismos imaginarios* (1969), llegó a decir que el marxismo estructuralista «no aporta nada que sea simultáneamente verdadero, original e importante».[1]

La fuerza del esquema althusseriano era probablemente su debilidad: al huir de todo determinismo por lo que hace a las estructuras, el puro juego de la sustitución, transformación y recombinación arbitraria de sus elementos permitía al teórico interpretar prácticamente cualquier situación de acuerdo con estas categorías; dicho de otro modo, el poder informativo de la teoría era muy cercano a cero, de modo que podía utilizarse fácilmente para justificar cualquier interpretación teórico-política que fuese conveniente. El problema es que el esquema de Althusser no podía explicar la variedad de ideas en confrontación que existen en cualquier sociedad capitalista, pues su perspectiva antihumanista se había prohibido a sí misma razonar en términos de motivos, deseos o intenciones de sujetos humanos, que nos llevarían a su juicio a una problemática ya «superada». Como le ocurrió también a los postestructuralistas, Althusser se enfrentó, a la postre, a la siguiente paradoja: si se suprime el sujeto y se «desestructura» a la propia estructura que supuestamente lo constituye, ¿qué queda como asidero del conocimiento y qué evita caer en el relativismo teórico y el oportunismo práctico-político?

8. **Balance final**

Los estructuralistas —como los funcionalistas— intentaron elaborar un principio sociológico que sin duda es fundamental, utilizando para ello la analogía lingüística: el de que los individuos actúan siempre dentro de determinados marcos de los que no son necesariamente conscientes y que escapan a su control voluntario (como las reglas de una lengua). Su mayor error quizás estribase en pretender que tal principio pudiese explicar de modo universal todos los fenómenos socioculturales. Otros teóricos del siglo XX (como Mead, Habermas o Wittgenstein) seguirán situando al lenguaje en el centro de la vida social, pero sin caer en la sencilla generalización analógica que lastró la perspectiva estructuralista.

Por su parte, las aportaciones más duraderas de Foucault residen sin duda en sus estudios históricos concretos sobre instituciones como la prisión, el derecho penal, o los hospitales psiquiátricos, que constituyen un

1. Aron, R. (1969), p. 8.

recordatorio permanente de los peligros y tentaciones del proyecto racionalista moderno. Sus limitaciones teóricas, sin embargo, muestran las del propio postestructuralismo, en su intento de seguir hacia adelante sin haber tomado nota de los problemas profundos del estructuralismo: su funcionalismo subyacente, su búsqueda obsesiva de coherencia en lo real, su formalismo, o su exclusión del sujeto y de la racionalidad individual. La paradoja de esta tradición es la de haber acabado produciendo su propio contrario: de buscar fundamento para una ciencia «objetiva» del ser humano, pasó a generar un pensamiento que se regocija en la ausencia de fundamento alguno al que asirse. Este paso no se dio por casualidad: tiene que ver con una teoría defectuosa del significado por la cual se hace posible que los significantes fluyan libremente sin ninguna relación con la experiencia práctica de los agentes en el mundo.

En cuanto al estructuralismo marxista, debido a esas y otras causas, tuvo un auge relativamente efímero, de duración casi inversamente proporcional a su intensidad y ambición (pues se presentaba como la interpretación *definitiva* del marxismo, así como el estructuralismo en general había pretendido ser la concepción definitiva de las ciencias humanas). Aun así, su influencia —sobre todo en el mundo anglosajón— se dejó sentir hasta mucho más tarde en campos como la teoría del Estado y de la ideología, o la sociología de la educación. Resulta no obstante irónico que las corrientes que dentro de la tradición crítico-marxista tomaron el relevo a la de Althusser en la escena teórica internacional —el marxismo analítico y la teoría crítica habermasiana— encarnaran a la perfección los peores demonios de éste.

Bibliografía

Existen numerosos libros introductorios al estructuralismo, la mayoría escritos durante los años sesenta y setenta; algunos de los más útiles en castellano son los de Jean Piaget, *El estructuralismo* (Barcelona, Orbis, 1985; original de 1968) y Jean-Marie Auzias, *El estructuralismo* (Madrid, Alianza, 1969; original de 1967). Textos particularmente afortunados son los de Anthony Giddens, «El estructuralismo, el post-estructuralismo y la producción de la cultura», en el libro compilado por el propio Giddens y Jonathan Turner, *La teoría social, hoy* (Madrid, Alianza, 1990); el de Tom Bottomore y Robert Nisbet, «Estructuralismo», en la compilación de los mismos autores *Historia del análisis sociológico* (Buenos Aires, Amorrortu, 1988; original de 1978); y el primer capítulo del libro de Patrick Baert, *La teoría social en el siglo XX* (Madrid, Alianza, 2001; original de 1998).

Una buena edición castellana del *Curso de lingüística general* de Saussure es la de Alianza (Madrid, 1983).

Sobre Lévi-Strauss existe una bibliografía ingente. En cuanto a sus propios escritos, los más accesibles quizás sean los ensayos contenidos en *Antropología estructural* (Barcelona, Paidós, 1987; original de 1967). Otras obras «mayores» son sin duda *Las estructuras elementales del parentesco* (1949; traducción en Paidós, 1991), *Tristes trópicos* (1955; también traducido por Paidós, 1997); *El pensamiento salvaje* (1962; traducción en Fondo de Cultura Económica, 1964), o el primer volumen de

sus *Mitológicas*, titulado *Lo crudo y lo cocido* (1964; traducción en Fondo de Cultura Económica, 1968). En cuanto a los estudios sobre su obra, merece mención especial, por reciente, riguroso y exhaustivo, el de Luis V. Abad Márquez, *La mirada distante sobre Lévi-Strauss* (Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 1995). También resulta muy útil el de C. R. Badcock, *Lévi-Strauss, el estructuralismo y la teoría sociológica* (México, Fondo de Cultura Económica, 1979; original de 1975).

Perry Anderson lleva a cabo un excelente análisis crítico de las tesis postestructuralistas en *Tras las huellas del materialismo histórico* (Madrid, Siglo XXI, 1986; original de 1983). La devastadora crítica que Alan Sokal y Jean Bricmont hacen a algunos postestructuralistas, *Imposturas intelectuales*, está traducida en Paidós (Barcelona, 1999).

Foucault es un autor difícil de leer: resulta conveniente echar un vistazo a algunos de los textos breves incluidos en sus *Obras esenciales* (3 volúmenes, editados por Paidós en 1999); en el tercer volumen se encuentra su artículo de 1984 sobre sí mismo, «Foucault». Sólo después es aconsejable adentrarse en textos como *Las palabras y las cosas* (Madrid, Siglo XXI, 1986; original de 1966) o *Historia de la locura en la época clásica* (México, Fondo de Cultura Económica, 1967; original de 1961). Sin embargo, *Vigilar y castigar* (Madrid, Siglo XXI, 1996; original de 1975) y el primer volumen de la *Historia de la sexualidad* (Madrid, Siglo XXI, 1995; original de 1976) son menos crípticos y más interesantes para el científico social. Una buena y reciente introducción a Foucault es la de Julián Sauquillo, *Para leer a Foucault* (Madrid, Alianza, 2001). Textos críticos realmente interesantes sobre su obra pueden hallarse en la compilación de David Couzens Hoy, *Foucault* (Buenos Aires, Nueva Visión, 1988). La crítica de Habermas a Foucault se encuentra en *El discurso filosófico de la Modernidad* (Madrid, Taurus, 1989; original de 1985), y la ha desarrollado Thomas McCarthy en un excelente artículo: «Filosofía y Teoría Crítica en los Estados Unidos: Foucault y la Escuela de Francfort», en la revista *Isegoría*, n.º 1 (1990). La crítica de Giddens se halla en el texto ya citado y en «Foucault, Nietzsche y Marx», incluido en su *Política, sociología y teoría social* (Barcelona, Paidós, 1997).

En su, por tantas cosas, impagable libro de 1983, *Uvas amargas* (traducido mediocremente por Península en 1988), Jon Elster dedica un cierto espacio a la crítica de algunos vicios estructuralistas, mencionando específicamente a Foucault.

Finalmente, Althusser no es tampoco un autor fácil: quizás un buen texto introductorio sea la compilación *Polémica sobre marxismo y humanismo* (México, Siglo XXI, 1968), aunque si el ánimo acompaña se puede explorar *La revolución teórica de Marx* (también de Siglo XXI, 1974, traducción del *Pour Marx* de 1965) o el texto de 1970 «Ideología y aparatos ideológicos de Estado», incluido en *Posiciones* (Barcelona, Anagrama, 1980). Su autobiografía *El porvenir es largo* (Barcelona, Destino, 1992) da jugosas claves sobre su trayectoria intelectual. La flamígera crítica de Edward P. Thompson *Miseria de la teoría* cuenta con una buena traducción en Crítica (Barcelona, 1981); el mismo debate es continuado por Perry Anderson en *Teoría, política e historia* (Madrid, Siglo XXI, 1985). Finalmente, otras dos buenas críticas del marxismo estructuralista son la de Salvador Giner y Juan Salcedo, «La práctica ideológica de San Nicos Poulantzas: instancias, supradeterminaciones y Sociología», en José Jiménez Blanco y Carlos Moya (eds.), *Teoría Sociológica Contemporánea* (Madrid, Tecnos, 1978), y la del siempre sensato Raymond Aron, *Los marxismos imaginarios: De Sartre a Althusser* (Caracas, Monte Ávila, 1969).

Capítulo 5

EL MARXISMO SOCIOLÓGICO

por Joaquim Sempere

En el campo sociológico, las aportaciones de los marxistas han sido preferentemente de *teoría social*. A menudo han estado lastradas por un estilo polémico y por grandes dosis de apriorismo. Esto está ligado al hecho de que el marxismo se convirtió, ya en vida de sus fundadores, en inspiración ideológica de movimientos sociales emancipatorios que se extendieron ampliamente por el mundo entero. Por esta razón, en la prolífica literatura marxista de tema social hay abundantes raciones de divulgación y propaganda política que a menudo se confunden con aportes a la teoría y al conocimiento sociales.

La subestimación por muchos marxistas de la autonomía de los fenómenos de cultura, de conducta y de mentalidad (que se ven como funciones de la *base económica*) ha inhibido el desarrollo de una sociología marxista como tal. Las elaboraciones marxistas empíricas, o empíricamente fundamentadas, han sido escasas en sociología —a diferencia de lo ocurrido en economía y en historia—. La *historia social*, en particular, ha sido un campo en el que el marxismo ha dado productos de notable valor, como las obras de varios historiadores británicos (como E. P. Thompson y Eric Hobsbawm) y franceses (como Pierre Vilar y Georges Vovelle). Estas obras son de gran interés para la sociología y no sólo para la historia.

En contraste con todo ello, el pensamiento de Marx y Engels influyó poderosamente en la sociología, directa o indirectamente, y a menudo en autores que no se pueden catalogar como marxistas. Las teorías de las clases sociales y las desigualdades, de la explotación y la dominación tienen casi siempre resonancias marxistas o se elaboran en polémica con el marxismo. Lo mismo vale para la sociología económica. Algunos conceptos importantes de la teoría social proceden directamente de Marx. Éste es el caso, por ejemplo, del término *enajenación* o *alienación*, usado profusamente por muchos autores en sentidos a veces alejados, pero a veces próximos, a los que le dio Marx.

1. Sistematización y primeras reelaboraciones de la herencia de Marx y Engels

Entre los contemporáneos de Marx y Engels destacan un autor italiano —Antonio Labriola—, dos alemanes —Franz Mehring y Karl Kautsky— y uno ruso —Georgui Plejánov.

Antonio Labriola (1842-1904) desarrolló un marxismo antieconomicista que influiría sobre el importante teórico posterior, Antonio Gramsci. Franz Mehring (1846-1919) destacó en el campo de la historia y, en particular, de la historia literaria. Es autor de *La leyenda de Lessing* (que se publicó en 1892 con un apéndice filosófico, «Sobre el materialismo histórico»), de una *Historia de la socialdemocracia alemana* y de una *Vida de Marx*. Su concepción del «materialismo histórico» era muy matizada y subrayaba el papel de las ideas en el proceso histórico.

Karl Kautsky (1854-1938) gozó de una enorme influencia sobre todo el movimiento socialista europeo a partir de su posición preeminente en el poderoso e influyente Partido Socialdemócrata alemán. Llegó a personificar la ortodoxia que predominó en el socialismo europeo y entró en conflicto con Lenin y el ala revolucionaria de la Internacional tras la Primera Guerra Mundial. Esta ortodoxia consistía en interpretar inflexiblemente los vaticinios de Marx según los cuales las formaciones sociales se suceden, en el proceso histórico, de acuerdo con una secuencia fija. Concretamente, el socialismo sólo podría avanzar e imponerse como culminación de un capitalismo maduro plenamente desarrollado. En un país atrasado como Rusia era imposible una victoria estable y auténtica de una revolución socialista. Criticó a los bolcheviques, previendo que en ausencia de una clase obrera numerosa, instruida y organizada, la supuesta «dictadura del proletariado» degeneraría en dictadura de partido. En su obra *La cuestión agraria* abordó el estudio económico y sociológico del campesinado, ausente de la obra de Marx y Engels.

Kautsky polemizó también con la derecha socialista, con el *revisionismo* de Eduard Bernstein (1850-1932), que a su juicio era un abandono del marxismo. Bernstein se dio cuenta de que el pronóstico marxiano de una polarización creciente entre burguesía y proletariado, en detrimento de las demás clases de la sociedad industrial moderna, no se cumplía, sino que, por el contrario, crecía el volumen y el peso de las clases medias. Sostenía que la concentración de las empresas industriales no equivalía a una paralela concentración de los patrimonios debido al creciente número de accionistas; y que los acuerdos entre grupos capitalistas y la ampliación del sistema crediticio podían, si no impedir las crisis cíclicas, al menos atenuar su gravedad. Bernstein defendía, como corolario práctico de estas ideas, una política socialista más moderada, situada «en el terreno del sufragio universal y de la democracia» y el fomento de sistemas sindicales de previsión social y del cooperativismo obrero.

Rusia, debido al triunfo de los bolcheviques en 1917, había de tener una gran importancia en el desarrollo del marxismo. Ya bastante antes de

la guerra, las obras de Marx, y especialmente *El capital*, se habían difundido mucho en ese país. Gueorgui Plejánov (1856-1918) fue el primer divulgador importante del marxismo en Rusia. Entre sus obras destacan *Ensayo sobre la concepción monista de la historia* y *Crítica de nuestros críticos. Problemas fundamentales del marxismo.* Plejánov era ya muy mayor cuando estalló la revolución y no pudo desempeñar ningún papel destacado en ella, aunque se adhirió al menchevismo, el ala moderada de la socialdemocracia, opuesta al bolchevismo.

Durante el período convulso que va de 1914 a 1933, el marxismo tuvo que afrontar problemas muy distintos. A esa primera generación de pensadores marxistas siguió una segunda obligada a pronunciarse ante la alternativa entre «reforma» y «revolución» y a introducir en el pensamiento social temáticas nuevas, referentes no sólo a la política socialista, sino también al imperialismo y a los cambios del sistema social, en la estructura de clases y en la cultura de las sociedades capitalistas desarrolladas.

Ievgueni Preobrazhenski (1886-1937) perteneció a la generación bolchevique que llevó a cabo la revolución socialista en Rusia y los intentos de construcción de una nueva sociedad. Fue una figura destacada por sus propuestas económicas para la nueva Rusia *(La nueva economía)* y como autor de una codificación divulgadora del marxismo (*El ABC del comunismo*, en colaboración con Bujarin). Nikolai Bujarin (1888-1938), también activo revolucionario bolchevique, se opuso, durante los debates que siguieron a la derrota de la revolución en Alemania y Europa central, a la línea superindustrializadora de Trostki y abogó por una alianza obrera y campesina, línea derrotada en Rusia pero que influyó en Mao Zedong, líder de la revolución china. Bujarin es autor de un libro, *Teoría del materialismo histórico. Ensayo popular de sociología marxista* (1921), que reivindica la sociología como ciencia social. La sociología que propugna sería una «teoría científica de la sociedad» capaz de servir de base a una política del proletariado, pues no existe para él una «ciencia pura» ajena a los intereses de las clases sociales.

El ensayo sigue con una crítica del teleologismo —es decir, la explicación a partir de los fines— y una reivindicación de la explicación causal y de la objetividad de las leyes que rigen los procesos sociales. En la evolución de las sociedades surgen infinidad de formas, de las cuales sólo subsisten las viables, es decir, las que permiten adaptarse mejor al contexto natural. Bujarin desarrolla una versión «naturalista» del marxismo en la que se anticipa a la interpretación de la economía en términos de flujos físicos y no monetarios (como hacía por aquellos años el socialista revolucionario no marxista, Otto Neurath). Habla de «intercambio de materias», consistente en «el traspaso de energía material de la naturaleza externa a la sociedad; el gasto de energía humana (proceso productivo) es a su vez extracción de energía a la naturaleza, energía que debe ser proporcionada a la sociedad (distribución de los productos entre los miembros de ésta) y asimilada por ella (consumo)».

Defiende un *determinismo tecnológico* que, junto con un *determinismo filosófico* general inspirado en Spinoza, conduce a una versión mecanicista de la evolución social en la que no encajan el factor subjetivo ni una vida espiritual autónoma. Por ejemplo, la moral desaparece al concebirse como mera traducción normativa de intereses materiales.

La simplificación del marxismo elaborada por Bujarin fue duramente criticada, entre otros, por Lukács y Gramsci, especialmente por su carácter mecanicista y «antidialéctico». Su estilo de pensamiento reapareció en el peculiar *marxismo soviético* (o «marxismo-leninismo») que cultivaron en los años subsiguientes autores de manuales mediocres de amplia difusión como Konstantinov (y otros «provectos teólogos», según el sarcasmo del pensador marxista español Manuel Sacristán).

2. «Marxismo de la subjetividad y de la praxis revolucionaria»

Frente a la doble codificación mecanicista y determinista del marxismo en el ámbito de la socialdemocracia (Kautsky) y del comunismo (Bujarin), durante las dos décadas revolucionarias que van del inicio de la Primera Guerra Mundial a la subida de Hitler al poder se desarrollaron otros marxismos que acentuaban el peso de la acción humana en los procesos sociales, así como la noción de *dialéctica.*

Vladimir Ilich Ulianov («Lenin») (1870-1924), aunque fue ante todo un político y hombre de acción, mostró una vertiente notable de teórico, tanto en el terreno de la filosofía como en el de la historia económica y la sociología. Su orientación «subjetivista» o «voluntarista» del marxismo lo separa de la ortodoxia «mecanicista», situándole, en compañía de Lukács, Luxemburg, Gramsci y otros, entre los «marxistas de la subjetividad y la praxis revolucionaria». Aparte de sus numerosísimos escritos políticos, escribió un documentado estudio de economía sociológica titulado *El desarrollo del capitalismo en Rusia*, y un opúsculo sobre economía mundial titulado *El imperialismo, fase superior del capitalismo.*

Junto a Lenin, destacó en Rusia Lev Davidovich Trotski (1879-1940), creador del Ejército Rojo, asesinado por Stalin en su exilio mexicano, que a su vez fue un intelectual destacado, autor de una *Historia de la revolución rusa*, donde la experiencia directa del protagonista se enriquece con una gran capacidad de análisis histórico y sociológico, y de *Literatura y revolución.*

Rosa Luxemburg (1871-1919), nacida en territorio polaco, se adhirió sin reservas a la causa de la revolución rusa contra Kautsky y la Internacional Socialista. La diferencia específica de su posición es el peso que dio a la *espontaneidad* de las masas populares. El paradigma de esa acción colectiva espontánea es la «huelga de masas», en la que pueden intervenir partidos y sindicatos, pero que desborda la iniciativa de éstos. Para Luxemburg, sólo la democracia permite una intervención real, mayoritaria y autocorrectora de las masas trabajadoras; por eso criticó duramente la decisión bolchevique de disolver la Asamblea constituyente en 1918, pro-

nunciando la famosa frase según la cual «la libertad sólo es real cuando es libertad para los que piensan de manera diferente».

El italiano Antonio Gramsci (1891-1937) se dio cuenta también de que la Revolución de Octubre contra el gobierno de Kerenski en Rusia era, como reza el título de un artículo suyo, una «revolución contra *El capital*» [de Marx]. No obstante, pensaba, un marxista consecuente debía apoyarla, porque, pese a no encajar en el esquema de Marx, suponía un progreso real. El pensamiento de Marx, dice, «no sitúa nunca como factor máximo de la historia los hechos económicos en bruto, sino siempre el hombre, la sociedad de los hombres, de los hombres que se reúnen, se comprenden, desarrollan a través de esos contactos [...] una voluntad social, colectiva, y entienden los hechos económicos, los juzgan y los adaptan a su voluntad hasta que ésta se convierte en motor de la economía». Marx previó lo previsible, lo que sucede *normalmente*. Pero cuando suceden hechos excepcionales como la guerra de 1914-1918, pueden provocar una «voluntad colectiva» no previsible en condiciones «normales». La *predicación socialista*, añade, había puesto en contacto al pueblo ruso con las experiencias de los demás proletariados. Por eso Rusia no tenía por qué esperar una evolución como la de Inglaterra: «El pueblo ruso ha pasado por todas esas experiencias con el pensamiento, aunque sea con el pensamiento de una minoría.» En otras palabras: no es necesario vivir en propia carne las experiencias que preceden normalmente a un determinado proceso histórico; basta con asimilar las experiencias de otros (en este caso los trabajadores de los países pioneros en la evolución capitalista) para guiar la propia acción. En esta argumentación, el protagonismo de los *actores sociales* permite comprender por qué a menudo el factor causal determinante no son las *estructuras*. La distinción entre situaciones «normales» (en las que juegan un mayor papel las estructuras) y situaciones «excepcionales» (en las que los sujetos se ven empujados a tomar decisiones que rompen con las regularidades observadas en las etapas normales) tiene una gran importancia heurística en este contexto.

3. Acumulación de capital e imperialismo

Rudolf Hilferding (1877-1941) perteneció a un grupo de pensadores austríacos, junto a Karl Renner (1870-1950) y Otto Bauer (1881-1938) entre otros, conocidos como los «austromarxistas». Su identidad política está vinculada a la socialdemocracia de este país y a sus innovadoras experiencias sociales, políticas y urbanísticas, especialmente en Viena. Otto Bauer elaboró una teoría de los fenómenos nacionales, sobre todo en el aspecto cultural, que habían recibido poca atención de los marxistas, con la excepción de Lenin, aunque éste los abordó desde un punto de vista más estrictamente político.

Hilferding publicó una explicación de los cambios que había experimentado el capitalismo: *El capital financiero*. En él subrayaba el papel de

las sociedades por acciones, su financiamiento y su relación con los bancos, prestando atención a fenómenos entonces nuevos, como la separación entre propiedad y gestión, el control de empresas mediante participaciones minoritarias y las bolsas de valores. Además, estudiaba las limitaciones de la libre competencia debido a la formación de grupos oligopolísticos como cárteles y *trusts*, así como el imperialismo y algunos fenómenos concomitantes relacionados con el comercio exterior, como el proteccionismo. En escritos posteriores hablará de *«capitalismo organizado»*, aludiendo al (previsible) reforzamiento del capital financiero y del estado como instrumento suyo. Hilferding consolidó un viraje importante del marxismo desde un libertarismo (vivo en el propio Marx y en Lenin) hacia una nueva consideración del estado: ya no se trata de destruir el viejo estado, sino de utilizarlo como instrumento de poder de los trabajadores. Finalmente, Hilferding introdujo la noción de estado «total» y de *totalitarismo* para designar realidades tan distintas como los regímenes soviético y hitleriano, que coincidían en supeditar la economía al poder del estado.

Desde finales del siglo XIX se había empezado ya a hablar de un nuevo fenómeno que John A. Hobson denominó «imperialismo». Lenin dedicó un opúsculo de gran trascendencia política a este tema, *El imperialismo, fase superior del capitalismo*. En él, siguiendo a Hilferding y a Hobson, definía el imperialismo por la aparición creciente de prácticas oligopolistas (concentración y centralización de capitales, limitaciones de la competencia comercial) y por el predominio del llamado «capital financiero», fusión del gran capital industrial y bancario. Además, en esta fase la acumulación de capital encuentra demasiado estrecha la base nacional y promueve una nueva oleada mundializadora con la exportación de capitales y con la expansión económica, política y militar de los países más poderosos hacia zonas del planeta más atrasadas desde el punto de vista industrial: el *colonialismo* y, en general, el *imperialismo*.

Lenin extrajo conclusiones sociológicas muy variadas de estas ideas. Una es la de que la prosperidad lograda mediante el expolio de los países de ultramar y la explotación de su mano de obra permitía hacer concesiones salariales a los obreros de las metrópolis y atenuar la lucha de clases, especialmente corrompiendo a una parte del proletariado, que llamó *«aristocracia obrera»*. Lenin asoció este fenómeno con la aparición de una burocracia de los partidos y sindicatos obreros que se distanciaba de la base obrera y de sus percepciones e intereses, y era propensa a traicionar los impulsos revolucionarios de esta base. Otra conclusión era que las relaciones sociales capitalistas se expandían por el mundo gracias al imperialismo, de modo que surgían nuevos conflictos. Los países atrasados se incorporaban, poco o mucho, al sistema global de dominación, y las luchas políticas y sociales de esos países pasaban a tener consecuencias para el mundo entero. Lenin sostuvo que las revoluciones sociales no tenían que estallar necesariamente en los países más «maduros», sino en los «eslabones más débiles» de la cadena imperialista; y así interpretó la sig-

nificación mundial de la revolución rusa de octubre de 1917. El imperialismo sirvió a Lenin para explicar también el estallido de la Primera Guerra Mundial como guerra para la redistribución de esas zonas de influencia. Las ideas de Lenin sobre el imperialismo tuvieron mucho impacto en la política mundial del siglo XX, y dieron paso, sobre todo después de 1945 y con motivo de la descolonización y el neocolonialismo, a muchos desarrollos teóricos, como las teorías de la *dependencia*, del *intercambio desigual* y del *centro y periferia* (véase cap. 6 *infra*).

Por su parte, Rosa Luxemburg, en una obra titulada *La acumulación de capital*, había señalado un punto débil en el análisis de Marx: examinar el capitalismo como «sistema cerrado»; y había sostenido que el capitalismo no sólo nace en un contexto no capitalista, sino que además se desarrolla siempre en él, incluso en el capitalismo maduro. Esta autora sostenía que el sector capitalista de la economía coexiste con regiones atrasadas, precapitalistas, tanto en el propio país como en otros países con los que establece relación, como las colonias; y que la reproducción ampliada, a escala cada vez mayor, sólo es posible gracias a esa coexistencia. Si no pudiera seguir absorbiendo sustancia económica de esas esferas no capitalistas, el capitalismo se estancaría, ya que la acumulación es imposible en un contexto exclusivamente capitalista.

Esta idea, duramente criticada en su momento por otros marxistas, ha tenido varios ecos (sin que quepa hablar de filiación directa) en el pensamiento socioeconómico posterior. Así, por ejemplo, algunas autoras *feministas* influidas por el marxismo han señalado el papel que desempeña el *trabajo doméstico* en la reproducción del capital. En la medida en que funciona como un sector autónomo que proporciona bienes y servicios a coste menor al de mercado, el trabajo doméstico, aunque ajeno al mercado y a la esfera del capital, contribuye a aumentar la tasa de ganancia y refuerza así el capitalismo. Otro ejemplo destacado de la aplicabilidad de la idea de Luxemburg es la teorización por el economista marxista norteamericano James O'Connor de lo que él llama «*la segunda contradicción del capitalismo*». Si la primera es la contradicción entre capital y trabajo, la segunda es la que opone el capital y la naturaleza, o los recursos naturales. Así pues, según esta interpretación marxista de la crisis ecológica mundial de nuestros días, el capitalismo halla una base para incrementar su acumulación en la apropiación «gratuita» de los recursos naturales y los servicios medioambientales.

Un brillante ejemplo intelectual de desarrollo marxista en un país ex colonial es la obra del peruano José Carlos Mariátegui (1895-1930), fundador del partido comunista del Perú, considerado el teórico marxista más destacado de América Latina. En su haber figura una reflexión muy original y libre de prejuicios sobre la realidad autóctona, y en particular sobre el papel histórico y social de la población indígena. Véase una muestra de su prosa en el primero de sus *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*: «La debilidad del imperio español residió precisamente en su carácter y estructura de empresa militar y eclesiástica más

que política y económica. En las colonias españolas no desembarcaron como en las costas de Nueva Inglaterra grandes bandadas de *pioneers*. A la América española no vinieron casi sino virreyes, cortesanos, aventureros, clérigos, doctores y soldados. [...] Sólo los jesuitas, con su orgánico positivismo, mostraron acaso, en el Perú como en otras tierras de América, aptitud de creación económica. Los latifundios que les fueron asignados prosperaron. [...] Quien recuerde el vasto experimento de los jesuitas en el Paraguay, donde tan hábilmente aprovecharon y explotaron la tendencia natural de los indígenas al comunismo, no puede sorprenderse en absoluto de que esta congregación [...] fuese capaz de crear en el suelo peruano los centros de trabajo y producción que los nobles, doctores y clérigos, entregados en Lima a una vida muelle y sensual, no se ocuparon nunca de formar.» Véase también cómo aborda «el problema del indio» bajo una óptica materialista. Después de descalificar como estériles ejercicios teoréticos o verbales las tesis que ignoran el problema indígena «como problema económico-social», centra su análisis en la feudalidad de los *gamonales*: «El "gamonalismo" invalida inevitablemente toda ley u ordenanza de protección indígena. El hacendado, el latifundista [gamonal] es un señor feudal. Contra su autoridad, sufragada por el ambiente y el hábito, es impotente la ley escrita. El trabajo gratuito está prohibido por la ley y, sin embargo, el trabajo gratuito y aun el trabajo forzado sobreviven en el latifundio. [...] El nuevo examen del problema indígena, por eso, se preocupa mucho menos de los lineamientos de una legislación tutelar que de las consecuencias del régimen de propiedad agraria.» El marxismo de Mariátegui, como muestran estos ejemplos, sigue la línea fecunda de aferrar de manera individualizada las conductas, los rasgos culturales y las mentalidades en su concreción histórica introduciendo el factor estructural y económico sólo como recurso explicativo de última instancia.

4. Las clases sociales

En los marxismos del siglo XX predominó claramente una noción estructural de las clases sociales, que corresponde a la idea marxiana de «clase-en-sí» (frente a la «clase-para-sí», dotada de una «conciencia de clase» que la lleva a posiciones de ruptura revolucionaria). El tratamiento de las clases ha estado muy lastrado por una teoría de la revolución que confiere a «la clase obrera» un papel decisivo en la revolución socialista. El «sujeto revolucionario» es una clase obrera en general poco o mal definida, en cuyo seno se reconocen distintos estratos o capas (como la «aristocracia obrera»). Pero para lograr este fin, el sujeto debe tener una *conciencia de clase* que, en el vocabulario de los marxistas suele significar, reductivamente, *conciencia anticapitalista y voluntad de superar revolucionariamente el orden burgués*— y no lo que suele entenderse como «cultura» obrera, mentalidad, hábitos, etc., empíricamente observables. El filósofo húngaro György Lukács (1885-1971) introdujo una fórmula, la de

conciencia atribuida, que ha suscitado mucha polémica, pero que no es más que la reformulación de una idea presente ya en Marx: la conciencia de clase del proletariado «no es la conciencia psicológica [es decir, empírica; observable] de los proletarios individuales», sino «el sentido, hecho consciente, de la situación histórica de la clase», dice Lukács en *Historia y conciencia de clase* (1923). Y añade: «Sólo la conciencia del proletariado puede mostrar el camino que lleva fuera de la crisis del capitalismo.»

En la tradición marxista se pueden destacar varias aportaciones interesantes a la teoría de las clases sociales. Una de ellas es la introducción del concepto *«clase de servicio» (Dienstklasse)* por el austromarxista Karl Renner. Con esta noción, Renner quería dar respuesta al problema de la ubicación de clase de ciertos grupos socioprofesionales intermedios (entre capitalistas y asalariados) cuyo volumen e importancia social crecía con el desarrollo técnico y con la concentración de capital. Este fenómeno era un reto para los marxistas, puesto que, contrariamente a las previsiones de Marx, no se percibía una creciente polarización entre capital y trabajo, sino la emergencia de unas capas medias que no eran residuo de formas de producción precapitalistas, sino un hecho genuinamente nuevo y destinado a desarrollarse con el capitalismo y las burocracias públicas y privadas. El análisis de Renner destacaba que esta clase, aun siendo formalmente asalariada, cumplía funciones de servicio para el capital: vigilancia, encuadramiento, mando, organización. Estas funciones, destinadas a crecer en las grandes organizaciones empresariales, generan unos vínculos específicos entre esos «funcionarios» y los empresarios a cuyo servicio están. Renner se percató, pues, de un fenómeno importante —descrito ya por Hilferding— que iba a llamar la atención de la sociología desde muy pronto. Ese fenómeno era la asunción, por unas capas sociales específicas, de funciones ligadas a la propiedad de los medios de producción pero a la vez distintas de ella y susceptibles de encarnarse en actores sociales distintos. El neoweberiano Frank Parkin ha utilizado la noción de «clase de servicio» de Renner casi al pie de la letra.

A finales del siglo XX encontramos a un autor norteamericano, Eric Olin Wright —perteneciente al llamado *marxismo analítico*—, que ha hecho un esfuerzo notable para dar precisión a la idea marxista de clase social y hacerla operativa en la investigación empírica. Este autor comparó la estructura de clases y la mentalidad de clase en quince países capitalistas desarrollados. En la tradición marxista, las divisiones de clase se definen en función del vínculo entre relaciones de *propiedad* y explotación. Wright introduce otras dos variables, la *autoridad* y la *calificación*, que permiten ofrecer una categorización más completa y potente de las clases sociales en la sociedad actual (véase una explicación más completa en el cap. 6 *infra*). Wright habla de «renta de lealtad», que recompensa la fidelidad a la empresa con mayor eficacia que la represión o el castigo; y de «renta de calificación» que corresponde a los costes de formación de la fuerza de trabajo, pero también a mecanismos de exclusión o «cierre» de carácter corporativo. Wright, en suma, no sólo da rigor y operatividad a

los conceptos relacionados con la estructura de clases, sino que aporta instrumentos para comprender mejor las sociedades desarrolladas —instrumentos que en gran medida proceden de Renner y de la tradición weberiana.

Finalmente, es preciso señalar que el punto de vista *estructural* en el tratamiento de las clases es el predominante entre los marxistas, pero no el único: también hay planteamientos *accionistas.* Pensadores *historicistas* que, como Gramsci, dan una gran importancia a la acción de los individuos y los grupos, favorecen una visión más atenta a la historia concreta de la formación de los grupos humanos, su mentalidad, su cultura y su comportamiento, que a las estructuras. Cabe mencionar, en la misma línea, al historiador británico Edward P. Thompson (1924-1993), autor de *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Thompson sostiene que las clases se constituyen en la acción conjunta de grupos humanos que comparten problemas e intereses y tratan de hacer prevalecer sus puntos de vista: «las clases no existen como entidades separadas, que miran en derredor, encuentran una clase enemiga y empiezan luego a luchar. Por el contrario, las gentes se encuentran en una sociedad estructurada en modos determinados (crucialmente, pero no exclusivamente, en relaciones de producción), experimentan la explotación (o la necesidad de mantener el poder sobre los explotados), identifican puntos de interés antagónico, comienzan a luchar por estas cuestiones y en el proceso de lucha se descubren como clase. La clase y la conciencia de clase son siempre las últimas fases del proceso real histórico, y no las primeras. Pero si empleamos la categoría estática de clase, o si obtenemos nuestro concepto del modelo teórico previo de una totalidad estructural, no lo creeremos así: creeremos que la clase está instantáneamente presente (derivada, como una proyección geométrica, de las relaciones de producción)».

5. Teorías de las elites. La hegemonía cultural según Gramsci

El papel central atribuido por Marx, Engels y todos los marxistas a la clase obrera industrial requiere, para ser un factor explicativo, la mediación de una teoría de las elites. ¿Cómo se constituyen las «masas» trabajadoras en «clase»? ¿Qué papel desempeñan en este proceso los obreros más conscientes y más activos, los organizadores, los intelectuales, los funcionarios de las organizaciones obreras? ¿Qué relación tiene la acción de clase de los obreros y la lucha de clases con las ideas y la cultura?

Ya Kautsky afirmó que los *intelectuales* tienen por misión transmitir la «conciencia» de la marcha de la historia a las masas trabajadoras «desde fuera». Al gozar del acceso al conocimiento, son los únicos que pueden cumplir esa función, indispensable en todo movimiento organizado de los trabajadores. «El socialismo sólo podía nacer al principio en un ambiente burgués», escribía, añadiendo que si bien es cierto que «el proletariado sólo puede liberarse con sus propias fuerzas», también lo es que el fin sólo

puede ser señalado por una teoría ofrecida al proletariado por la cultura exterior a él, ya que la «espontaneidad» no puede proporcionar el fin mismo ni señalar la conexión racional con los medios. El arma principal del proletariado «está constituida por el reagrupamiento de las masas que lo componen en organizaciones potentes, independientes, libres de toda influencia burguesa. Lo cual no se puede alcanzar sin una teoría socialista, que es lo único que puede desvelar el interés común del proletariado ante la descompuesta multiplicidad de los distintos estratos proletarios».

Esta idea será compartida, con variantes significativas, por casi todos los pensadores marxistas de distintas tendencias, los cuales no siempre sacarán conclusiones políticas y organizativas idénticas a las de Kautsky. Para Lenin, también la conciencia socialista le viene al proletariado «desde fuera»; y especialmente en países con escaso desarrollo capitalista, como Rusia, esta exterioridad debe plasmarse en una *vanguardia compuesta por revolucionarios profesionales*, muy entregados a su tarea.

Gramsci fue el político y pensador marxista que más y mejor desarrolló una teoría de las elites, dando a la misma una proyección que va mucho más allá de los problemas de la práctica sindical o política, reformista o revolucionaria. En los escritos de Gramsci hay un esbozo muy madurado de una *teoría de la cultura y de los intelectuales* válida para una amplia variedad de situaciones. Frente a la idea de que los intelectuales forman un grupo autónomo e independiente, Gramsci sostiene que cada grupo social y cada clase social tiene «su categoría propia especializada de intelectuales»: «Todo grupo social, como nace en el terreno originario de una función esencial en el mundo de la producción económica, se crea [para sí mismo] al mismo tiempo y orgánicamente una o más capas de intelectuales que le dan homogeneidad y conciencia de su propia función, no sólo en el campo económico, sino también en el social y político.» Sin el elemento de conciencia y organización, un grupo (y señaladamente una clase) forma tan sólo un agregado «casual», «mecánico». Hace falta que se formulen los intereses, las aspiraciones, los proyectos que todos los individuos del grupo comparten o pueden compartir para que éste se constituya como tal. Ésta es la función de los intelectuales, «*intelectuales orgánicos*» de ese grupo o clase particular.

En la sociedad moderna la burguesía y el proletariado, «al surgir en la historia a partir de la estructura anterior [...] han encontrado [...] categorías intelectuales preexistentes y que hasta parecían representar una continuidad histórica ininterrumpida». Entre estas categorías de «*intelectuales tradicionales*» se cuentan los clérigos (que se ocupan de la ideología religiosa, la instrucción, la moral, la beneficencia, etc.), pero también los juristas, los médicos, los funcionarios, los filósofos no eclesiásticos y otros, en lucha durante siglos con los clérigos para hacerse un lugar en la sociedad. Pero en el mundo moderno la base del nuevo tipo de intelectual debe darla sobre todo la educación técnica. «El modo de ser del nuevo intelectual no puede ya consistir en la elocuencia, motor exterior y momentáneo de los afectos y las pasiones, sino en el mezclarse activo en la vida

práctica, como constructor, organizador, "persuasor permanente" [...]; de la técnica-trabajo pasa a la técnica-ciencia y a la concepción humanista histórica, sin la cual se sigue siendo "especialista" y no se llega a "dirigente" (especialista + político)». Dicho con otras palabras, se trata de distinguir la función «técnica» de los intelectuales como «especialistas» (en economía, derecho, técnica industrial, difusión cultural, etc.) de la función «social» de los intelectuales como elite organizadora y cohesionadora de un grupo o clase social. Ambas funciones pueden ir separadas: un dirigente analfabeto de los jornaleros agrícolas es un intelectual en este segundo sentido (y obviamente no en el primero). No domina ninguna especialización técnica, pero es capaz de comprender los intereses de sus compañeros, formularlos con claridad, expresarlos con pericia oratoria, formular reivindicaciones y organizar una acción colectiva en defensa de ellas.

Las nuevas categorías de intelectuales se forman en conexión con todos los grupos sociales, pero especialmente con los más importantes, con el grupo dominante (burguesía) o con el que le disputa el poder (proletariado), y se constituyen como la *intelectualidad orgánica* de una clase o de la otra. Esta intelectualidad lucha por asimilar y conquistar ideológicamente a la intelectualidad tradicional. La lucha de clases, pues, se acompaña, en el terreno ideal, de una lucha cultural entre unos y otros grupos intelectuales. El objetivo de esa lucha es la *hegemonía cultural*, con la que se aspira a unir en torno a un sistema de valores y una idea de sociedad al grueso de la entera sociedad. Gramsci reformula aquí el viejo tema de que la dominación no puede nunca basarse exclusivamente en la fuerza, sino que requiere algún grado de conformidad o consenso por parte de los dominados. Los encargados de formular, articular y difundir las ideas que legitiman el orden establecido son los intelectuales de la clase dominante, mientras que los intelectuales de la clase histórica en ascenso se ocupan de deslegitimarlo y de preparar el cambio social (también contribuyendo a organizar y formular los proyectos de la clase revolucionaria). Esta lucha cultural es compleja. Requiere *intelectuales intermedios* de tipo nuevo, que surjan de la masa y se mantengan en contacto con ella. Gramsci comprendió la necesidad tanto de elaboraciones de alta cultura por parte de los pensadores más eminentes (que dan solidez y coherencia a una concepción del mundo) como de mecanismos intermedios que logren llevar a todo el mundo las ideas a través de lo que hoy llamaríamos «creadores de opinión». Habla de «pensador colectivo» y de «intelectual colectivo» (una de cuyas plasmaciones más eficaces es el partido político).

Uno de los supuestos (historicistas) de Gramsci es que la acción social e histórica no es obra de las clases sociales en estado puro, sino de conglomerados de miembros de distintas clases, como es el caso de lo que se llama «las masas populares» o «el pueblo». Vistas así las cosas, la noción de hegemonía cultural —y a la vez el papel de las elites, de los intelectuales «orgánicos»— adquiere un relieve especial porque ayuda a comprender cómo y por qué las clases «esenciales» marcan con un sello

propio los movimientos «populares» en cada momento de la historia y les dan una dirección determinada.

6. Teoría del estado y la política

La teoría del estado ha sido uno de los puntos débiles de la tradición marxista, que ha compartido las dos ideas básicas contenidas en los escritos de Marx y Engels al respecto: *a*) el estado es siempre una organización que se pone al servicio de la clase o clases económicamente dominantes y sirve para reforzar su dominio, y *b*) no necesariamente, sin embargo, el estado es una expresión directa de la clase dominante, sino que mantiene una relativa autonomía respecto de ella. La concepción del Estado sobre todo como mecanismo de dominación, junto con la creencia de que la emancipación social implica desaparición del Estado como «gobierno de los hombres» y su prolongación en la mera «administración de las cosas» (Engels) ha dificultado que los marxistas tuvieran una visión realista de la burocracia estatal —destinada a desarrollarse durante el siglo XX— y del papel mediador del Estado entre las clases.

La implantación de democracias liberales, en las que coexiste el régimen capitalista de explotación y el sufragio universal, plantea a la teoría marxista del Estado otro problema: ¿cómo consigue la burguesía capitalista asentar su dominación en esas condiciones?

Gramsci aportó una respuesta que estaba implícita en el tema, tratado más arriba, de la hegemonía cultural: «la supremacía de un grupo social se manifiesta de dos modos, como "dominio" y como "dirección intelectual y moral". Un grupo social es dominante respecto de los grupos adversarios que tiende a "liquidar" o a someter incluso con la fuerza armada, y es dirigente de los grupos afines o aliados. Un grupo social puede y hasta tiene que ser dirigente ya antes de conquistar el poder gubernativo (ésta es una de las condiciones principales para la conquista del poder); luego, cuando ejerce el poder y aunque lo tenga firmemente en las manos, se hace dominante, pero tiene que seguir siendo también "dirigente"». De hecho, Gramsci respondía así no sólo al problema de la dominación capitalista en condiciones democráticas, sino también a las vías que debe recorrer un proceso de cambio revolucionario socialista, en Occidente por lo menos.

En Gramsci hay otros dos conceptos de gran interés para la sociología política. Uno es el de *bloque histórico*, con el que designa la unidad orgánica de estructura y sobrestructura que logran las clases dominantes cuando consiguen establecer su dominio no sólo con la fuerza sino con la hegemonía cultural. El bloque histórico es una situación de cohesión entre masas variadas y heterogéneas del pueblo que asegura una cierta estabilidad social. Cuando una clase disputa la hegemonía a la clase dominante, puede llegar a construir, ya desde antes de conquistar el poder político, un «bloque histórico» alternativo que prefigura un cambio de régimen so-

cial. El otro concepto interesante es el de *revolución pasiva,* que indica situaciones de «revolución sin revolución», es decir, cambios estructurales que en principio «debería» protagonizar una clase social pero que, al carecer esta clase de la fuerza necesaria, se producen por causas ajenas y sin el protagonismo de los actores previsibles. La historia europea está llena de situaciones de este tipo; por ejemplo, los cambios antifeudales impuestos por los ejércitos napoleónicos en distintos países (entre ellos España) con poca participación real y efectiva de la clase primordialmente interesada en esos cambios: la burguesía. Este concepto ofrece un buen ejemplo de flexibilidad interpretativa frente a otras concepciones más rígidas del materialismo histórico.

El marxista británico Ralph Miliband, en su obra *El estado capitalista,* aborda el problema de la compatibilidad entre dominación capitalista y sufragio universal. Su obra es tal vez la elaboración marxista más omnicomprensiva de la teoría del estado. Su aproximación es empírica y descriptiva. Examina de qué maneras se constituyen, funcionan y se reproducen las distintas instituciones estatales: la administración pública, la judicatura, las fuerzas armadas y de seguridad, etc., y sus relaciones con el poder económico, así como los mecanismos de producción del consenso, desde el sistema educativo hasta la formación de la opinión pública a través de unos medios de comunicación relacionados también con el poder económico capitalista.

Una versión alternativa, también marxista, a la teoría del estado de Miliband fue la de Nicos Poulantzas, especialmente en su obra *Poder político y clases sociales en el estado capitalista,* donde examina la relación entre estructura de clases y regímenes políticos desde un punto de vista estructuralista siguiendo a su maestro, el filósofo francés Louis Althusser. El estado garantiza las condiciones que hacen posible la producción y la reproducción: no se puede reducir, pues, a mera expresión de la clase dominante. «Posee la función particular de constituir el factor de cohesión de los niveles de una formación social.» Ahora bien, existe según él una «separación relativa» entre esos distintos niveles, que induce a creer que las instituciones políticas están desconectadas de las económicas, pero que permite a la vez una autonomía de esas instituciones respecto de las clases dominantes, dejando a las clases subalternas un margen de maniobra.

7. Enajenación y reificación. Una elaboración en el campo de la sociología del trabajo

En 1932 se publicaron textos inéditos de Marx, entre ellos los manuscritos de París de 1844 y los preparatorios de *El capital.* Los primeros contenían desarrollos filosóficos del concepto de *enajenación* o *alienación* en el estilo hegelianizante del joven Marx. Algunos marxistas —como G. Lukács y H. Lefèbvre— se interesaron por el tema. Este término servía a Marx para describir varios fenómenos: el extrañamiento del ser humano

respecto a su propia «naturaleza» debido a la división extrema del trabajo; la dificultad para relacionarse con los demás cuando dominan las relaciones mercantiles; la pérdida de control del trabajador sobre sus condiciones de trabajo bajo el capitalismo; el hecho de que en determinadas circunstancias los resultados de la actividad humana escapan al control de sus agentes y llegan a dominarlos, etc.

El concepto podía aplicarse también a otras manifestaciones de deshumanización perceptibles en varias facetas de la vida moderna y la sociedad de masas, como la despersonalización en las aglomeraciones urbanas, en la economía mercantil o en las grandes burocracias, o el consumo manipulado por la gran industria. De ahí que fuera recuperado más tarde por la Escuela de Frankfurt y que haya gozado de mucha aceptación también fuera de los ámbitos marxistas.

Un tema emparentado, pero distinto, es el de la *reificación* (o *cosificación*), proceso por el cual los productos de la práctica humana, individual o social, se objetivan y toman la apariencia de «cosas» desligadas de su génesis histórico-práctica. La idea ya estaba en Marx, y no sólo en el famoso paso de *El capital* sobre «el fetichismo de la mercancía». Lukács le dedicó una especial atención. La crítica más convincente de los marxistas al «positivismo» en las ciencias sociales es justamente la que le reprocha la aceptación de los *datos empíricos* como realidades últimas, inertes, ahistóricas y ajenas a la práctica humana; es decir, como entidades «reificadas», ajenas a sus orígenes.

Un aspecto destacado de la enajenación es el de las formas de trabajo en la gran industria mecanizada, con una avanzada división del trabajo y una búsqueda de la máxima rentabilidad del capital, que conducen a la fragmentación de las tareas, a la subordinación del trabajador a las exigencias y ritmos de la máquina (sobre todo en la cadena de montaje), a la extrema separación entre trabajo intelectual y manual, a la rutina y pérdida de sentido, etc. En este campo destaca la obra del norteamericano Harry Braverman (1920-1976) titulada *Trabajo y capital monopolista. La degradación del trabajo en el siglo XX* (1974). Inspirada en la sociología del trabajo contenida en el libro I de *El capital* de Marx, esta obra analiza los cambios en las exigencias de calificación laboral acaecidos con la expansión y tecnificación de la gran industria estadounidense en el siglo XX. Braverman maneja una masa notable de datos, estudios empíricos, series estadísticas y observaciones sobre el terreno (él mismo trabajó durante 14 años como obrero manual en la industria naviera y metalúrgica). Somete el taylorismo a una disección completa y documentada. Como conclusión del estudio, discute la tesis de que la tecnificación ha de comportar la reducción del trabajo no calificado en beneficio del calificado. Su argumentación se basa en un escrutinio analítico de las categorías utilizadas en las estadísticas oficiales para clasificar a los trabajadores según su calificación, y muestra la superficialidad e insuficiencia de las definiciones empleadas. Señala, además, que una cosa es el nivel general de instrucción escolar —que no cesa de aumentar— y otra la calificación espe-

cífica para las tareas industriales, observando, incluso, que con el aumento de la instrucción crecen las aspiraciones de unos obreros que, sometidos a trabajos simples y repetitivos y desprovistos de poder para decidir sobre lo que hacen, sienten más agudamente la frustración y la alienación.

Braverman murió justo cuando el modelo fordista —que es el que él analizó— cedía el paso a otras formas de organización del trabajo, y cuando se abría en el mundo capitalista una crisis profunda que iba a desregular la economía y precarizar la situación de los trabajadores. Por esto su trabajo puede parecer hoy obsoleto. Pero su aportación fue de un valor indudable y su metodología merece atención para abordar el estudio del trabajo en la actual fase postfordista.

8. El «marxismo occidental» y la «teoría crítica» de la Escuela de Frankfurt

El historiador británico Perry Anderson difundió el término «*marxismo occidental*» incluyendo en él a un conjunto de pensadores, marxistas o influidos por el marxismo, de la época posterior a la oleada revolucionaria de 1917-1923. Estos pensadores desarrollan su reflexión en una época de estabilización del capitalismo y de degeneración creciente del régimen soviético. Abandonan el terreno de la política y la economía y se pasan al de la filosofía y la estética. En lugar de contenidos sustantivos, encontramos en sus obras una preocupación predominante por problemas epistemológicos y de método. Coinciden todos ellos en vivir con pesimismo un divorcio entre pensamiento y acción transformadora. En este conjunto, Anderson incluye a Gramsci y Lukács, así como a Karl Korsch, Galvano della Volpe, Henri Lefèbvre, Lucien Goldmann y otros. En general, y con las excepciones que se mencionan en otros apartados, su aportación a la sociología fue escasa, y cuando existió, fue a través, sobre todo, de la epistemología y la filosofía.

En 1923 se fundó en Frankfurt el Instituto de Investigación Social, que dio cobijo a una serie de intelectuales conocidos como la «Escuela de Frankfurt»: Max Horkheimer, Theodor Adorno, Eric Fromm, Herbert Marcuse y otros. El nazismo obligó a estos pensadores a exiliarse, y el Instituto se instaló en Nueva York. Otros intelectuales colaboraron con el Instituto, señaladamente Walter Benjamin (1892-1940), figura muy peculiar, que destaca por sus agudos escritos sobre literatura y estética y filosofía de la historia. Pese a las diferencias entre sus componentes, esta escuela desarrolló una reflexión sobre la etapa de estabilización del capitalismo occidental, especialmente después de la Segunda Guerra Mundial. Aunque el punto de partida de casi todos ellos fue el marxismo, trataron de integrar el psicoanálisis en el estudio de la sociedad y derivaron hacia posiciones cada vez más alejadas de la tradición marxista. Su estado de ánimo dominante era el pesimismo. Un fruto científico notable de la escuela fue el estudio de psicología social titulado *La personalidad*

autoritaria (1950) dirigido por Adorno. Por «personalidad autoritaria» se entiende una estructura psíquica rígida e inmutable, devota ante el poder, adherida a los valores más convencionales. Con este voluminoso estudio basado en numerosas entrevistas, sus autores trataban de explicarse por qué el fascismo y el estalinismo habían tenido tanto arraigo popular, más allá de los mecanismos represivos. Y también hasta qué punto la dominación social en las democracias liberales de posguerra se sostenía en cierto tipo de estructura psíquica. En 1929 se había iniciado en Alemania un estudio dirigido por Eric Fromm que no pudo terminarse. Horkheimer publicó algunos de sus resultados en *Estudios sobre la autoridad y la familia* (1936). Por primera vez se intentaba buscar una relación entre rasgos de la personalidad y concepciones políticas; y se descubría con sorpresa que un 25 % de los entrevistados miembros de los partidos comunista y socialista eran «personalidades autoritarias» y sólo un 15 % estaban libres de rasgos autoritarios. En el posterior estudio de Adorno se formulaban preguntas no directamente políticas —sobre juventud, sexo, amistad, superstición, trabajo, educación, delincuencia, etc.—, con el intento de descubrir rasgos subyacentes de la personalidad reveladores de tendencias autoritarias. Los resultados mostraban una correlación más alta entre inclinaciones psicológicas y prejuicios que entre convicciones políticas y prejuicios.

La integración de la clase obrera en el sistema gracias al consumismo y a la manipulación mediática fue el telón de fondo de la reflexión de los frankfurtianos sobre la «sociedad de masas» y la «cultura de masas». Esto llevó a algunos de ellos a una reconsideración radical de la tradición racionalista ilustrada europea. El predominio intelectual de la racionalidad científica y técnica fue percibido como un instrumento de control y dominación social. Pero no preconizaban un irracionalismo, sino un ensanchamiento de la racionalidad, más allá de la mera *«razón instrumental»*. La Escuela de Frankfurt ha tenido una prolongación en el filósofo austríaco Jürgen Habermas, cuya obra fundamental, *Teoría de la acción comunicativa*, introduce el dialogismo como elemento constitutivo de la realidad social.

9. La sociología marxista en los países del bloque soviético

Merecen mención los esfuerzos de pensadores polacos, checos, yugoslavos y húngaros que consiguieron desarrollar reflexiones teóricas y estudios empíricos al margen del marxismo-leninismo oficial. Entre ellos figuran el polaco Leszek Kolakowski, inicialmente marxista y luego muy crítico con el marxismo, los checos Karel Kosík y Radovan Richta, los yugoeslavos de la revista *Praxis* y los húngaros del Círculo Petöfi de Budapest, influidos por Lukács (en particular por sus reflexiones tardías sobre estética y «ontología del ser social»), entre los que destacan Ágnes Heller, György Márkus y András Hegedüs. Ágnes Heller escribió interesantes aná-

lisis sobre la vida cotidiana y las necesidades humanas. András Hegedüs, el más sociólogo de todos ellos, se ha ocupado de las nuevas condiciones de vida en el «socialismo» de su país a través de estudios basados en encuestas de opinión destinados a detectar las nuevas formas de alienación en el trabajo de las industrias estatalizadas o la nivelación y la diferenciación en las regiones rurales húngaras, por ejemplo.

La caracterización teórica del «socialismo realmente existente», en cambio, no suscitó demasiadas elaboraciones entre los marxistas, ni entre los que vivían en aquellos países (por obvias razones de control y censura ideológica) ni entre los demás, salvo la de Trotski, que consideraba el Estado soviético como un «Estado obrero con excrecencias burocráticas», y algunas observaciones ocasionales de Hilferding y otros.

10. **Marxismo en España. Manuel Sacristán**

En España el marxismo nunca tuvo arraigo antes del franquismo. No obstante, destacan, en el siglo XIX, el médico Jaime Vera y el obrero tipógrafo Pablo Iglesias, fundador del PSOE y la UGT, y en el siglo XX dos políticos e intelectuales catalanes, ambos procedentes del anarcosindicalismo y luego dirigentes del POUM, que elaboraron interesantes análisis de la sociedad española, su estructura de clases y sus movimientos de emancipación nacional. Se trata de Joaquín Maurín (1896-1973), autor de *La revolución española*, y Andreu Nin (1892-1937), dirigente de la Internacional Sindical Roja y asesinado durante la guerra civil por agentes estalinistas. Estuvo vinculado con Trotski, aunque rompió con él por razones políticas. Es autor de *El proletariado español ante la revolución* y *Els moviments d'emancipació nacional.*

Tras la guerra civil de 1936-1939, el papel de los comunistas en el país favoreció la presencia del marxismo en la vida cultural española. El vacío intelectual provocado por la dictadura franquista se llenó con una influencia predominante del pensamiento de izquierdas y, en particular, del marxismo. Su huella es perceptible en muchos de los sociólogos y otros científicos sociales (historiadores, economistas) de todo el período que llega hasta nuestros días. Puede mencionarse, por ejemplo, *La España del Sur* (1965) del comunista y cristiano Alfonso Carlos Comín (1933-1980), un estudio económico y sociológico de Andalucía. En el pensamiento marxista español ha sido decisivo el papel del filósofo Manuel Sacristán (1925-1985). Éste desarrolló una reflexión original en cuestiones epistemológicas y de teoría social. Elaboró —inspirándose en Labriola, Lenin y Gramsci— una noción de «*dialéctica*» fuera de lo corriente. Para él la dialéctica no sustituye el método convencional de la ciencia (abstracción, análisis, contrastación empírica, etc.), sino que lo complementa: es una fase del conocimiento que trata de captar lo concreto —en estrecha relación con la práctica. Combatió las simplificaciones del materialismo histórico que exageran el papel de los factores económicos en la explica-

ción de los hechos sociales, tal como ilustra el paso siguiente acerca de los escritos de Marx sobre la historia española del siglo XIX. El principio metódico de Marx consistiría en dar importancia al «papel dialéctico de los elementos sobrestructurales —tradición, cultura, instituciones, política, religión— en su reversión sobre los elementos estructurales básicos de la vida social». «Marx se mueve en efecto inicialmente en cada análisis en un terreno sobrestructural, generalmente el político, y no lo abandona hasta tropezar, como sin buscarla, con la intervención ya palmaria de las "condiciones naturales" sociales. El método puesto en obra por Marx en estos artículos podría, pues, cifrarse en la siguiente regla: proceder en la explicación de un fenómeno político de tal modo que el análisis agote todas las instancias sobrestructurales antes de apelar a las instancias económico-sociales fundamentales.»

Finalmente, cabe subrayar que Sacristán formuló la doble crisis del comunismo y el capitalismo como «crisis de civilización» ligada al industrialismo, en coincidencia con el diagnóstico ecologista. Junto con el pensador alemán Wolfgang Harich (cuya obra *¿Comunismo sin crecimiento?* dio a conocer en España), fue de los primeros marxistas que se tomaron en serio la crisis ecológica. La tarea que se propuso en sus últimos años fue intentar una síntesis teórica de marxismo, ecologismo y feminismo, como se expone en el primer número de la revista *Mientras tanto* que él fundó en 1979 con su esposa Giulia Adinolfi y otros colaboradores.

11. **Un balance**

A pesar de los malentendidos generados al confundirse a veces los análisis políticos orientados a la acción, e incluso la mera propaganda, con contribuciones al conocimiento social, es obvio que no se puede abordar la sociología del siglo XX sin tomar en consideración el impacto del pensamiento de Marx y Engels y sus seguidores. Ante todo por el considerable potencial interpretativo de este pensamiento; pero también porque tiene el gran mérito de haber puesto en el centro de sus preocupaciones la opresión y la explotación de los seres humanos y de haber buscado instrumentos intelectuales para comprender sus raíces y para combatirlas. Este impulso emancipador ha contribuido al desarrollo de modelos intelectuales destinados a interpretar otras opresiones distintas de la de los trabajadores asalariados, como la opresión colonial o la opresión sexista de la mujer.

Los marxismos han tenido con la sociología una relación contradictoria. Unos se han presentado como la auténtica sociología, como el método por fin descubierto de una ciencia de la sociedad. Otros han atacado la sociología por su «positivismo», su carácter «burgués» o su supuesto rechazo a considerar la economía como la «base» de la vida social. Finalmente, otros autores marxistas han hecho contribuciones positivas a la disciplina sin entrar en polémicas doctrinarias o nominalistas. En el pa-

norama aquí esbozado puede verse que los marxismos han tenido una presencia importante —a veces sólo como trasfondo, pero otras muchas con aportaciones sustantivas— en la construcción de las ciencias sociales. En su haber hay sobre todo contribuciones significativas a la teoría sociológica, pero también aportaciones empíricas valiosas. Y en conjunto puede afirmarse que el pensamiento social del siglo XX es inimaginable sin la aportación de las categorías y los planteamientos metodológicos de los diversos marxismos.

Bibliografía

Anderson, Perry (1979): *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, Madrid, Siglo XXI.

AA.VV. (1979-1981): *Historia del marxismo*, dirigida por E. J. Hobsbawm y otros, en 8 vols., Barcelona, Bruguera.

Bottomore, Tom (1976): *La sociología marxista*, Madrid, Alianza.

Bujarin, Nikolai (1974): *Teoría del materialismo histórico. Ensayo popular de sociología marxista*, con prólogo de Aldo Zanardo, Madrid, Siglo XXI.

Díaz-Salazar, Rafael (1991): *El proyecto de Gramsci*, prólogo de F. Fernández Buey, Barcelona, Anthropos.

Fernández Buey, Francisco (1978): *Ensayos sobre Gramsci*, Barcelona, Editorial Materiales.

Gramsci, Antonio (1970): *Antología*, traducción, selección y notas de M. Sacristán, México, Siglo XXI.

Miliband, Ralph (1983): *El Estado en la sociedad capitalista*, México, Siglo XXI.

Muñoz, Gustau (1991): Prólogo al volumen de R. Hilferding, *El capital financer*. «Clàssics del pensament modern», Barcelona, Edicions 62.

Sacristán, Manuel (1983): *Sobre Marx y marxismo. Panfletos y materiales I*, Barcelona, Icaria.

— (1998): *El orden y el tiempo* [sobre Gramsci], Madrid, Trotta.

Thompson, E. P. (1979): *Tradición, revuelta y consciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*, Barcelona, Crítica.

Capítulo 6

EL MARXISMO ANALÍTICO

por Daniel Raventós

A principios del siglo xxi, el marxismo, si tiene algún sentido hablar en singular tratándose de un pensamiento tan rico y que tantas y tan divergentes interpretaciones ha tenido, ya no goza de la misma aceptación que logró a lo largo de buena parte del siglo xx. Tal aceptación lo convirtió en una de las principales corrientes dentro de las ciencias sociales. Si en determinados momentos del siglo xx se producían muchas adhesiones poco reflexionadas, en los últimos también se han producido muchas deserciones. De entre las filas de esta corriente de las ciencias sociales, muchos de quienes ocupaban las posiciones más extremas se han pasado a programas contrarios y, vale la pena decirlo, no siempre muy sagaces.

Acontecimientos como el derrumbe de la Unión Soviética o la caída del muro de Berlín hace ahora poco más de una década, son componentes de la explicación, sin que con ello quiera afirmar ni remotamente que la doctrina oficial momificada de aquel estado ni de los Países del Este, como se decía entonces, fuera algo que remotamente pudiera ser considerado marxismo, salvo por los intelectuales comprometidos con la barbarie estalinista. Una doctrina oficial que en realidad era un paquete de ideas puramente instrumental para justificar la política interior y exterior de la casta burocrática en el poder. Bien es verdad, y a la evidencia me remito, de que hubo desarrollos teóricos marxistas muy interesantes que poco tuvieron que ver, a lo largo del siglo xx, con la doctrina oficial de la ex Unión Soviética. En los primeros años del último cuarto del siglo pasado se gestó una variante de marxismo muy especial. Efectivamente, fue a finales de los años 70 y principios de los 80, lejos aún de los grandes cambios mundiales simbolizados por los ya citados derrumbes de la Unión Soviética y del muro de Berlín, cuando emergió una forma de enfocar el marxismo muy original: la que poco después fue conocida como marxismo analítico. Esta suerte de marxismo se ubicaba, con alguna rara excepción, casi exclusivamente en Estados Unidos, Canadá e Inglaterra. Además de la denominación de marxismo analítico, también recibió otros nombres: marxismo de la elección racional, marxismo neoclásico, marxis-

mo académico, marxismo de la teoría de juegos, marxismo anglosajón. La de «marxismo analítico» es la fórmula que ha hecho fortuna. Con la calificación muchas veces despreciativa de «marxismo académico» lanzada contra el marxismo analítico se quiere expresar una desconexión con la realidad y la lucha cotidiana. Desconexión que se da en ciertos autores, pero no en otros. Las características básicas de esta interesante estrategia de reconstrucción teórica del pensamiento marxista se explicarán inmediatamente, pero antes será bueno hacer una pequeña referencia a sus orígenes.

1. Introducción: cómo nace

Gerald Cohen fue un judío de madre ucraniana que creció en la canadiense Montreal dentro de la más pura educación política prosoviética, factores ambos, el judaísmo y el comunismo estalinista, que según confesión propia tuvieron muchísima importancia en su desarrollo intelectual. Este filósofo canadiense trabaja en la Universidad inglesa de Oxford. Cohen describe el «momento» en que se consideró analítico: «Dejé de escribir a la manera de un poeta que simplemente anota lo que le suena bien y que no necesita defender sus argumentos (tanto si encuentran eco en el lector como si no). En vez de eso, traté de preguntarme a mí mismo cuando escribía: ¿en qué contribuye precisamente *esta* frase a la exposición o argumento que desarrollo?, ¿es verdadera? Uno se hace analítico cuando practica este género de autocrítica (frecuentemente dolorosa)».[1] Este autor publicó en 1978 el libro *Karl Marx's Theory of History: a defense.*[2] Esta obra, que provocó una gran conmoción, es ya un «clásico» del marxismo analítico. *Karl Marx's Theory...* impresionó a un buen número de académicos por su novedoso enfoque. ¿Cómo se podría condensar la manera de abordar la teoría de la historia de Marx que hacía Cohen? El autor huía de la jerga hegeliana, utilizaba las herramientas de la filosofía analítica y reducía el núcleo del materialismo histórico a tesis lógicamente independientes.

Un año después de publicada esta obra seminal, Gerald Cohen y Jon Elster, este último un científico social noruego que había estudiado en Oslo matemáticas, filosofía y filología francesa, y al que dirigió su tesis doctoral Raymond Aron (estaba previsto que la dirigiera Louis Althusser, pero las concepciones del marxismo y de la ciencia social en general de este último y las de Elster eran demasiado antagónicas), fueron las cabezas visibles de una primera reunión que tuvo lugar en Londres para discu-

1. No se apuntarán más que unas pocas notas a pie de página y referencias bibliográficas pormenorizadas para hacer más ágil la lectura, introductoria al fin y al cabo, de este texto. Sólo se reseñarán las que en el apartado bibliográfico no lo son. Al final se ofrecen las referencias bibliográficas comentadas más imprescindibles de los diversos temas que tratará este capítulo.

2. Editado en castellano por la editorial Siglo XXI, actualmente agotado.

tir algunos problemas del marxismo contemporáneo. A partir de entonces este encuentro tuvo lugar anualmente durante un buen tiempo, bautizándose como «Grupo de Septiembre». Se incorporaron académicos de primera línea como: Erik Olin Wright (uno de los estudiosos más destacados de las clases sociales, cuyas aportaciones más relevantes se examinan más adelante), John Roemer (economista matemático que ha aportado ideas fundamentadas sobre la explotación, además de un ingenioso proyecto de socialismo de mercado al que también hago referencia en una sección posterior), Philippe van Parijs (un sociólogo y filósofo que se considera a sí mismo como rawlsiano de izquierdas y que es un prestigioso teórico de la justicia, además de ser el teórico internacional más conocido de la propuesta social conocida como Renta Básica), R. Brenner (historiador de la transición del feudalismo al capitalismo), y algunos más. El término «marxismo analítico» fue empleado públicamente por primera vez en 1986 (aunque la primera ocasión en que se utilizó fue en un seminario de 1980 y se debe a J. Elster) con la aparición de una obra colectiva que llevaba el nombre, precisamente, de *Analytical Marxism*. Contribuyeron a ella los autores ya mencionados además de P. Bardhan, A. Przeworski y A. Wood.

En opinión de uno de los componentes más relevantes del grupo, el ya mencionado Wright, hay cuatro características que justifican la consideración del marxismo analítico como pensamiento específico. Éstas son: 1) un acuerdo con las normas científicas convencionales en la elaboración de la teoría y de la investigación; 2) una preocupación por definir los conceptos que se utilizan y por mantener la coherencia lógica del repertorio de análisis realizados; 3) el uso de modelos, y 4) la importancia dada a las acciones intencionales de los individuos, ya sea en las teorías explicativas como en las teorías normativas.

2. Características

En lo que respecta a la primera, las implicaciones son importantes. Una de ellas, de mucho interés, es el escepticismo de los marxistas analíticos en lo que se refiere a la pretensión marxista convencional según la cual existe un «método marxista» propio. «El marxismo es un método», «el análisis marxista implica necesariamente un método específico», «la teoría marxista tiene su método propio», son algunas de las frases que explícitamente rechazan los marxistas analíticos. Quien mejor resumió esta idea fue Lukács en *Historia y conciencia de clase*:[3] «En cuestiones de marxismo la ortodoxia se refiere exclusivamente al método.» Los marxistas analíticos niegan semejante pretensión. «No hay una forma específica marxista de explicación», escribe Elster. ¿Dónde está la especifidad del

3. Original de 1923 y editado en castellano en 2 volúmenes por la editorial Orbis, 1985.

método marxista? Nadie ha sabido contestar a esta pregunta de forma clara y precisa. ¿Es cierto que el marxismo es dialéctico, histórico, materialista, antipositivista y holista, mientras que la teoría social burguesa es antidialéctica, ahistórica, idealista, positivista e individualista, como se venía afirmando más o menos ininterrumpidamente? Al decir de Wright, «los marxistas analíticos son muy escépticos sobre el valor de tales afirmaciones». Otro de los analíticos, el ya citado Elster, remacha: «no existe una "razón dialéctica" que separe a los marxistas del resto de los mortales». En realidad, y para decirlo rápido, los marxistas analíticos consideran una estolidez semejante pretensión. El marxismo no tiene ninguna obligación hacia ningún método específico de análisis, «más allá de los que caracterizan en general a la buena ciencia social en general», en palabras del mismo autor. En otros términos, los analíticos adoptan el conjunto de herramientas e instrumentos científicos «burgueses». En realidad, la contraposición de la «ciencia burguesa» y la «ciencia proletaria» (es decir, supuestamente, de una ciencia que serviría a intereses burgueses, enfrentada a una ciencia alternativa que serviría instrumentalmente a intereses proletarios) fue un grosero invento estalinista (que sirvió entre otras cosas para legitimar no pocos asesinatos y para asfixiar por décadas en la extinta Unión Soviética ramas del conocimiento tan decisivas como la genética y la lógica matemática). En resumen, según los marxistas analíticos, las preocupaciones de cualquier investigación pueden ser formuladas en formas consistentes con la práctica científica normal. La contraposición entre «ciencia burguesa» y «ciencia proletaria» o entre «ciencia positivista» y «ciencia crítica» o entre «ciencia masculina» y «ciencia femenina» debe rechazarse, así como la idea según la cual determinados métodos o instrumentales analíticos están comprometidos con la defensa de distintas opresiones o con la defensa del «sistema».

En lo que respecta al segundo de los componentes más arriba señalados, el énfasis especial sobre la importancia de la conceptualización, una preocupación recorre la diversidad de trabajos de autores englobados bajo el rótulo de marxistas analíticos: la coherencia analítica de los conceptos es esencial para el poder explicativo de las teorías.

El tercer componente del marxismo analítico, la utilización y elaboración de modelos, con alguna existencia en algunos casos en la teoría de juegos, parte de los siguientes supuestos: 1) los modelos simplifican la complejidad del mundo real y ello es una virtud y no un vicio como afirman algunos críticos (un plano de montaña o de una ciudad es justamente útil porque acostumbra a realizarse a escala 1:25.000 o 1:50.000, no a escala 1:1 o 1:10; un mapa así sería tan grande y detallado como la cordillera o montaña mismas y no nos serviría para nada. Lo que el montañero necesita, para orientarse por la zona, es un mapa de escala reducidísima, que pueda llevar en la mano y desplegar con facilidad; necesita un mapa que deje muchas cosas fuera, que opte por una determinada información considerada esencial: los principales ríos y montañas, las zonas de nieves perpetuas, unas curvas de desnivel muy exactas, los refugios natu-

rales o artificiales, las cuevas, etc.); y 2) los modelos obligan a quienes los crean o utilizan a hacer explícitos los supuestos de forma clara. Un modelo es una construcción de conceptos, sobre cuya base formulamos predicciones acerca de lo que esperamos suceda en el mundo. Estas predicciones son condicionales. Un modelo puede estar formado por imágenes, palabras o fórmulas matemáticas, según decía Smelser.[4] Un ejemplo de modelo en teoría económica sería el de la elección intertemporal. Un modelo consiste en una red de enunciados organizados de manera que esperamos que ciertos fenómenos ocurran empíricamente bajo condiciones que previamente se han especificado. Los dos criterios a partir de los cuales decidimos la mejor o peor adecuación de un modelo son: *a*) la consistencia lógica, que concierne a la estructura conceptual del propio modelo (este criterio nos permitirá decidir si los conceptos están definidos claramente, si las relaciones están explicitadas bien, si estas relaciones son lógicamente consistentes); *b*) la validez empírica, la cual se ocupa de si los hechos del mundo real concuerdan con el resultado que hipotéticamente se había predicho por el modelo (este criterio nos informará sobre si el modelo debe ser rechazado o bien modificado parcialmente).

El cuarto y último componente o elemento característico del marxismo analítico, a saber: la importancia dada a las acciones intencionales de los individuos tanto en las teorías explicativas como en las teorías normativas, es especialmente importante. Se trata de comprender por qué los individuos actúan como lo hacen. La explicación intencional es el modo de explicación más propio de las ciencias sociales. (No en cambio de las naturales: nadie normalmente constituido afirmará que una piedra cae por la ladera de una montaña debido a la intención de moverse de dicha piedra.) ¿Qué se entiende por explicación intencional? La que da cuenta de los procesos atendiendo a los propósitos y creencias de los individuos. La explicación intencional remite a otros dos supuestos adoptados por la mayoría de los marxistas analíticos: el individualismo metodológico y la teoría de la elección racional.

3. Individualismo metodológico y racionalidad

La mayoría, aunque no todos, de los que pueden ser englobados dentro del marxismo analítico aceptan el supuesto del individualismo metodológico. Cualquier individualismo metodológico supone el intento de explicar hechos, características y rasgos sociales a partir de determinadas hipótesis de comportamiento de los individuos, lo que presupone una previa identificación de las unidades de comportamiento, es decir, de los individuos o actores sociales. El individualismo metodológico supone que todos los fenómenos sociales (instituciones, pautas de comportamiento y

4. En Neil Smelser y R. Stephen Warner, *Teoría Sociológica*, Madrid, Espasa Calpe, 1982. La edición original es de 1976.

procesos) pueden ser explicados, en principio, en términos de las acciones, las propiedades y las relaciones de los individuos. El individualismo metodológico ha puesto en evidencia que atribuir características humanas a agregados puede facilitar la comisión de graves errores. La clase obrera no piensa (sólo piensan los cerebros de los individuos), no hay intereses nacionales (son los individuos de una nación que los tienen, a buen seguro)... Aceptar los supuestos del individualismo metodológico no es comprometerse, a diferencia de lo que insensatamente se ha opinado dentro de ciertos marxismos, con ninguna teoría particular. El método son los procedimientos, a las teorías se les pueden aplicar los que se crean convenientes. Los marxistas analíticos no tienen problemas a la hora de utilizar las herramientas que creen más eficaces para sus objetivos explicativos y normativos. No creen, a diferencia de autores marxistas más o menos convencionales, en la «perversidad del instrumento». Un instrumento, un método en definitiva, puede ser utilizado por teorías bien distintas. Pero el individualismo metodológico requiere de mayor explicación. Muchos autores consideran que Weber es el padre del individualismo metodológico. De él es la frase según la cual una acción humana «sólo existe si es la conducta de uno o más seres humanos individuales». Otros autores, Elster significativamente, afirman que Marx también fue un individualista metodológico. Elster lo definió así: el individualismo metodológico es la tesis según la cual todos los fenómenos sociales deben ser explicados en términos de individuos, propiedades de esos individuos (tales como creencias, deseos, estados mentales o acciones) o relaciones entre esos individuos. Para que una explicación sociológica sea robusta, inteligible, debe poder ser expresada en términos del individualismo metodológico. Pero no todos, y seguramente tampoco la mayoría, de los sociólogos lo creen así. Vale la pena pues dedicar algunas palabras que intenten al menos aclarar algunas confusiones que sobre el individualismo metodológico ha habido y todavía hay.

El individualismo metodológico ha ido siempre de la mano de explicaciones *intencionales*. Desde esta óptica, la explicación de los fenómenos sociales debería descomponerse, ampliando lo que se ha apuntado algo más arriba, en los dos pasos siguientes: 1) la acción individual —que es la unidad lógica del análisis— debe poder derivarse de las intenciones de los sujetos agentes (de sus creencias, deseos y preferencias, que o bien se toman como dadas o bien se explican a su vez causalmente), y 2) los estados o fenómenos sociales que se intentan explicar deben entenderse como fenómenos emergentes derivados de la *composición* de las distintas acciones individuales.

Hay, en efecto, dos cosas que *no* pueden imputarse al individualismo metodológico. La primera es que parte de una *ontología social* insostenible. Es decir, suele criticarse a los modelos teóricos metodológicamente individualistas (para los que la acción individual es la unidad *lógica* del análisis) que incorporan también una concepción de la sociedad según la cual sólo existen los individuos, que además están aislados entre sí y que

habitan una especie de vacío social o institucional o cultural. Esto es un error de interpretación. En realidad, una teoría de corte metodológicamente individualista no dice nada sobre cómo está organizada o estructurada la sociedad. Simplemente atribuye unas determinadas preferencias y deseos a los individuos (atribución que exige un análisis previo de la situación en la que actúan dichos individuos) y les presupone ciertas pautas de comportamiento.

El segundo error frecuente de interpretación es que el individualismo metodológico asume o presupone una *antropología filosófica*, esto es, una determinada concepción de la persona. Nuevamente, nada más lejos de la verdad. Una teoría inscrita en el marco metodológico individualista puede *suponer* que los individuos del modelo en cuestión son racionales y egoístas, pero éstos *sólo* son supuestos metodológicos. El ser humano, huelga decirlo, es mucho más complejo de lo que cualquier teoría social puede incorporar a sus supuestos; el ser humano tiene pasiones que pueden volverlo irracional, tiene memoria y fija su identidad social de maneras múltiples, es capaz de amor, altruismo y de entrega, puede resistir desde la dignidad o ceder a las mayores mezquindades, es desinteresado muchas veces y otras tantas egoísta, etc., etc. Pero ninguna teoría, ningún modelo teórico puede partir de toda esta complejidad.

La lógica de la construcción teórica (ya sea desde el individualismo o desde el holismo metodológicos) obliga al investigador a guiarse por el principio de economía o de parsimonia en los supuestos o axiomas de la teoría. El teórico tiene que arriesgarse y optar y elegir de entre la enorme cantidad de información disponible. Pero no puede recogerlo todo («si insistes en explicarlo todo, no explicarás nada», es como lo expresa Kenneth Arrow).[5] Tiene, en otras palabras, que reducir la complejidad, la enorme complejidad del mundo. Pues algo parecido ocurre con las teorías: tienen que economizar al máximo, arriesgar en la elección de los supuestos y dejar que la teoría, desde esos supuestos, hable. En el mejor de los casos, nos encontramos con la risueña sorpresa de que nos hace inteligible un determinado proceso o suceso de la realidad que antes no comprendíamos y cuya oscuridad nos llevó a construir la teoría en cuestión. Las teorías metodológicamente individualistas asumen determinadas constricciones y supuestos, pero el individualismo metodológico —insisto un vez más— no es una ontología social ni una antropología filosófica.

Pero quizás estas generalidades todavía no sean suficientes para despejar dudas sobre algunos problemas que el individualismo metodológico puede representar. Intentaré a continuación desatascar algunos de estos problemas.

El individualismo metodológico ha sido acusado de ignorar que la realidad social tiene propiedades que no son reductibles a las propiedades individuales. La frase que mejor resume y más ha sido utilizada para de-

5. En Richard Swedberg, *Economics and Sociology. Redefinig their Boundaries: Conversations with Economists and Sociologists.* Princeton, Princeton University Press, 1990.

cirlo es: «la sociedad es más que la suma de las partes», tesis durkheimiana donde las haya. En realidad, en la interacción social se producen secuelas que son producto de la agregación de las acciones individuales, estas secuelas o resultados no serían producidos por acciones individuales separadas. Ahora bien, afirmar lo anterior no supone acordar con Durkheim (entre otros) su holismo metodológico, puesto que el efecto agregado ha sido justamente la suma de las acciones individuales (lo que Elster y Roemer llaman microfundamentos). Precisamente los partidarios del individualismo metodológico lanzan una acusación muy dura hacia los que defienden ese «algo más» que no puede ser reducido a las acciones individuales: ¿cómo surge este «algo más»? El individualismo metodológico es inteligible, el holismo, no. [Un largo paréntesis sobre la inteligibilidad en ciencias sociales. El objetivo de la ciencia es explicar por qué ocurre lo que ocurre, y que para explicar necesitamos teorías, valga la redundancia, explicativas. Pues bien, para que una teoría sea explicativa (como muy pedagógicamente explica De Francisco)[6] ha de cumplir básicamente dos condiciones formales: una condición de causalidad y una condición de inteligibilidad. La primera condición queda satisfecha si la teoría aporta un vínculo causal entre *explanans* y *explanandum*. Esto es algo imprescindible, pues si lo que pretendemos es explicar, ante todo, tendremos que tener claro qué es lo que queremos explicar (el *explanandum* o variable dependiente) y, a continuación, tendremos que identificar algo que parezca poder causarlo (el *explanans* o variable independiente). La condición de causalidad, así, exige que establezcamos una posible relación funcional entre la variable dependiente y la variable independiente [$f(x) = y$] o, al menos, una correlación significativa entre variables que nos permita suponer la existencia de un vínculo causal entre ambas. Ahora bien, satisfacer esta condición no basta para conseguir una explicación genuina; no basta con afirmar que «x causa (o produce u origina) y», no basta con establecer la aparición regular de y siempre que se da x, sino que hemos de comprender, además, «cómo x causa y». Y para lograr esto último debemos de ser capaces de aportar el mecanismo mediante el cual opera el vínculo causal. Si lo logramos, habremos satisfecho la condición de inteligibilidad, esto es, la segunda condición formal de la explicación.] Realizada esta explicación de la inteligibilidad en la explicación en ciencias sociales, es el holismo el que tiene la carga de la prueba de donde está este «algo más».

Resumidamente, el supuesto del individualismo metodológico es casi un seguro, por decirlo de forma rápida, destinado a alejar de la teoría sociológica y de la teoría social en general el recurso de entidades extrañas e ininteligibles. Suprimir, en pocas palabras, las «cajas negras» (puede que esté identificado lo que entra y lo que sale, pero no los mecanismos o procesos internos de mutación de una entrada en salida) de la teoría sociológica.

6. Andrés de Francisco, *Sociología y cambio social*, Barcelona, Ariel, 1997.

Si un componente del marxismo analítico ha sido especialmente criticado por algunos autores provenientes de los marxismos convencionales es este: la opción por la teoría de la elección racional. Aunque el capítulo de Aguiar, Criado y Herreros de este mismo libro está dedicado a la teoría de la elección racional, será útil dejar apuntadas algunas palabras contra esta crítica dirigida al marxismo analítico. La teoría de la elección racional puede ser criticada por algunas consideraciones, ya que ha estado asociada con la teoría económica neoclásica. ¿Cómo alguien que se considere vagamente marxista puede utilizar semejante utillaje? Sólo se expondrán dos razones de un arsenal más amplio. En primer lugar, cabe recordar lo dicho algo más arriba: método es una cosa y teoría es otra. Confundirlos es fuente de graves errores. Dicho de otra forma: el *qué* se afirma puede estar sustentado por buenos o malos instrumentos (el *cómo* se dice). La cualidad acostumbra a darlo el *cómo*, no el *qué*: la imaginación no tiene límite, las razones son más severas. En segundo lugar, comprometerse con la teoría de la elección racional no supone aceptar, como hace la teoría neoclásica, que no cabe opinar sobre la formación de las preferencias de los individuos. Sólo una concepción de encefalograma plano del aparato motivacional humano aceptaría este supuesto neoclásico. Algunos autores provenientes del marxismo más o menos convencional han criticado el origen histórico de las preferencias, pero «la creencia de que las preferencias se forman históricamente no es contradictoria con la creencia de que las personas actúan racionalmente de acuerdo con las preferencias que tienen», en palabras de uno de los analíticos ya citados, A. Przeworski. Pero la teoría de la elección racional puede ser criticada por otras razones, que en general no han provenido del campo marxista tradicional, como se verá al final de este capítulo.

Lo dicho hasta aquí puede inducir a extraer una falsa idea: el marxismo analítico es un cuerpo de pensamiento más o menos homogéneo. No sería exacto hacer esta afirmación. Entre los propios autores analíticos ha habido fuertes diferencias tanto en cuestiones metodológicas como en propuestas sustantivas tales como la defensa o no de una Renta Básica, sobre el concepto de explotación, acerca de los problemas de acción colectiva, el socialismo de mercado... No es una escuela, más bien se trata de investigaciones con un estilo distintivo, con un «cierto aire de familia».

3.1. El individualismo metodológico y la explicación funcional

Uno de los debates en los que participaron diversos autores que podían (en pasado, puesto que en la actualidad alguno de ellos está ya lejos del marxismo analítico según confesión propia) englobarse en el llamado marxismo analítico fue acerca del marxismo, el individualismo metodológico y la explicación funcional. Participaron, entre otros, Cohen, Elster, Levine, Sober y Wright. El artículo que motivó el debate posterior fue escrito por Elster y en él defendía las tesis siguientes: *a*) Las ciencias so-

ciales precisan de microfundamentos que pueden hacer inteligibles las explicaciones, y el individualismo metodológico posibilita tales microfundamentos; *b*) de las tres formas posibles de explicación científica (causal, intencional y funcional), solamente la intencional es propia de las ciencias sociales (y añadía que si bien la explicación causal es propia de todas las ciencias, la funcional, propia de la biología, debería ser erradicada de las ciencias sociales, puesto que defiende unos principios teleológicos fútiles que alejan de los microfundamentos que hacen inteligible la explicación, y *c*) la teoría marxista se revitalizaría a condición de desechar las explicaciones funcionalistas y de acoger el individualismo metodológico, así como la teoría de la elección racional (con sus limitaciones puestas en evidencia por el propio Elster en multitud de trabajos) y la teoría de juegos. Eran todas herramientas pertinentes para el estudio del conflicto social.

Elster, en el mencionado artículo, seguía argumentando contra todas las tentaciones de explicación funcional que se dan en la teoría social contemporánea. La explicación funcional, cabe subrayar, está mucho más extendida que el funcionalismo. El mismo Elster aporta una razón psicológica para explicar la gran proliferación de las explicaciones funcionales en la teoría social. Según esta razón psicológica, el ser humano tiene la necesidad de apreciar significado y orden en el universo y en la propia realidad. Los teóricos sociales padecen esta necesidad, esta animosidad hacia la casualidad y lo aleatorio. Pero para beneficio del rigor en las ciencias sociales debe romperse con esta necesidad de orden y de significado.

Autores que no podrían ser enmarcados en ningún caso en cualquiera de las variantes de la escuela funcionalista, sí que podrían perfectamente ser «acusados» de funcionalistas por el tipo de explicación que realizan en sus trabajos. Muchos marxistas, por ejemplo. Más concretamente, Elster expone las dos grandes familias de explicaciones funcionales.

1) Lo que Elster llama «paradigma funcional débil», según el cual una institución o un modelo de conducta tiene a menudo consecuencias que *a*) son beneficiosas para una estructura económica o política dominante; *b*) no son buscadas por los actores, y *c*) no son reconocidas por los beneficiarios como debidas a esta conducta.

2) El «paradigma funcional fuerte»: las instituciones o modelos de conducta tienen una función que explica su presencia.

Son características tanto del paradigma fuerte como del débil la postulación de un propósito sin actor proponente. O, como dice Elster, «un predicado sin sujeto».

Algunos funcionalistas, marxistas no muy refinados, estructuralistas... explican determinados fenómenos sociales aceptando implícitamente designios de la realidad, y aspirando a dar por válida tal explicación. Para Elster, como queda dicho, este tipo de explicación de los fenómenos sociales es completamente inadmisible. Al contrario, para que los efectos de los fenómenos expliquen esos fenómenos deben aportarse explicacio-

nes intencionales de los mismos, siendo necesaria la investigación de los consabidos microfundamentos. Una vez más, el individualismo metodológico es imprescindible para este fin.

4. Las investigaciones

La diversidad de temas a los que los marxistas analíticos se han aplicado es francamente amplia. En forma de listado: las clases sociales, la ideología, los cambios tecnológicos, la fundamentación de algunas alternativas o reformas del capitalismo (socialismo de mercado y Renta Básica), la elaboración, crítica o refinamiento de teorías de la justicia, el materialismo histórico, el Estado... Como no sería posible hacer ni tan sólo un breve resumen de cada uno de estos temas, en lo que sigue se explicará tan sólo tres: el análisis de las clases sociales, el socialismo de mercado y la Renta Básica.

4.1. Las clases sociales

El marxista analítico que más ha investigado sobre las clases sociales ha sido, sin ninguna duda, Wright. Su voluminoso libro *Classes* ha sido traducido a muchísimos idiomas y es indudablemente una obra de referencia obligada al abordar cualquier análisis teórico sobre las clases sociales en el capitalismo desarrollado actual. Este autor ha investigado empíricamente en 15 Estados, entre los cuales está el territorio comprendido por las fronteras del Reino de España, su estructura de clases y diversos problemas relacionados con la conciencia de clase.

Wright afirma que las clases sociales pueden identificarse porque los miembros que las integran comparten: unos intereses materiales (más adelante amplío este concepto), una experiencia vivida y una capacidad de acción colectiva. Por experiencia vivida, y referida a la clase obrera, Wright se refiere a: 1) la experiencia de ser obligado a vender la propia fuerza de trabajo para sobrevivir; 2) la experiencia «dentro de la producción misma de ser dominado y controlado en el trabajo», y 3) la experiencia de la incapacidad «frente a las fuerzas sociales que deciden sobre el propio destino». Así como los intereses materiales (véase más adelante) están vinculados a la explotación, los tres aspectos citados de la «experiencia vivida» se relacionan con el concepto marxista de alineación.

Por capacidad de acción colectiva de la clase obrera, Wright se refiere a su facultad potencial «para organizase colectivamente con objeto de derrocar al capitalismo e implantar unas relaciones de producción socialistas».

Volvamos ahora a los intereses materiales, pero dando un pequeño rodeo. Empecemos por definir algunos conceptos que nos permitirán entender mejor el planteamiento de Wright. Al desmenuzar el concepto de

explotación, ahora dejando aparcado el componente moral que puede tener una relación social explotadora, el núcleo del concepto gira en torno de un tipo particular de interdependencia antagónica en relaciones económicas que se da entre intereses materiales de actores. Por intereses materiales debemos entender las opciones que las personas deben afrontar en la persecución de su bienestar y poder económicos. Afirmar que las personas tienen un interés material en incrementar su bienestar económico no significa afirmar que tengan un interés en aumentar su consumo hasta el infinito, sino que tienen un interés en mejorar sus opciones entre trabajo, ocio y consumo. El concepto de «intereses materiales antagónicos» es aún más preciso. Dos personas tienen intereses materiales antagónicos cuando las estrategias para la mejora del bienestar económico de una de ellas llevan amenazas inherentes al bienestar económico del otro. El bienestar del grupo favorecido no es simplemente más alto que el del desfavorecido, sino que está adquirido a sus expensas. Los intereses materiales antagónicos pueden darse en muchos contextos (entre empresas capitalistas, por ejemplo); pero a Wright le interesa más específicamente el contexto de los intereses materiales entre clases opuestas o antagónicas. La explotación es un mecanismo causal específico que genera una forma muy particular de intereses materiales antagónicos. Según nuestro autor, para que se dé explotación deben darse tres condiciones de principio: *a*) el bienestar de un grupo de gente depende de las privaciones materiales de otros; *b*) la relación causal en *a*) implica la exclusión asimétrica del explotado a ciertos recursos productivos (típicamente: derechos de propiedad), y *c*) el mecanismo causal que traduce la exclusión *b*) en diferencias de bienestar *a*) lleva consigo la apropiación de los frutos del trabajo del explotado por los que controlan los recursos productivos relevantes. Es esta una definición compacta. La condición primera establece el antagonismo de los intereses materiales. La segunda condición establece que el antagonismo está arraigado en la forma como la gente se sitúa en la organización social de la producción. Y la condición tercera apunta el mecanismo específico por el cual se generan los intereses materiales antagónicos interdependientes. «El bienestar del explotador depende del esfuerzo del explotado, no meramente de su privación.» Si solamente se cumpliesen las dos primeras condiciones estaríamos delante de una «opresión económica no explotadora», pero no ante el mecanismo de la explotación. En la primera, no hay transferencia al opresor de los frutos del trabajo del oprimido. El bienestar del opresor depende simplemente de la exclusión del oprimido del acceso a ciertos recursos, pero no de su esfuerzo (no hay duda que los colonos europeos hubieran estado más tranquilos si Norteamérica no hubiera estado habitada por personas, indios en este caso). Por esta razón, el genocidio siempre es una estrategia potencial para los opresores no explotadores, pero no para los explotadores. La explotación define unos procesos de interacción estructurados por un conjunto de relaciones sociales que ligan mutuamente al explotador y al explotado. En la tradición marxista del análisis de clase, las divisiones de clase se definen en

términos del vínculo entre relaciones de propiedad y explotación. En la sociedad capitalista, la forma central de explotación está basada en los derechos de propiedad sobre los medios de producción. Estos derechos de propiedad generan tres clases: capitalistas (explotadores) que poseen los medios de producción; obreros (explotados) que no poseen medios de producción y venden su fuerza de trabajo, y pequeña burguesía (ni explotadores sin explotados) que poseen medios de producción y los trabajan ellos mismos sin alquilar a otros. La explotación que genera la relación capital-trabajo es bien conocida desde Marx: los obreros han de vender su fuerza de trabajo a los que poseen los medios de producción. Los capitalistas, a causa de las relaciones de poder, son capaces de forzar a los primeros a producir más de lo necesario para proveer su subsistencia, la conocida plusvalía.

Uno de los aspectos de las clases sociales que más interesa a este autor es el de las «clases medias» entre los empleados. Es decir, de aquellas personas que no poseen medios propios de producción, que venden su fuerza de trabajo en el mercado y que, a pesar de todo, no parece formar parte de la clase obrera. Para diferenciar las posiciones de clase entre gente que comparte una situación común de no propiedad en las relaciones capitalistas de propiedad, Wright utiliza dos dimensiones: la relación con la autoridad dentro de la producción y la posesión de cualificación o pericia.

1) Hay dos razones para considerar la autoridad como una dimensión de las relaciones de clase entre los empleados. La primera se refiere a que los capitalistas no poseen simplemente los medios de producción sino que tienen la capacidad de dominarlos en el interior de la producción. Los directivos y cuadros superiores pueden ser considerados simultáneamente en la clase capitalista y en la clase obrera. Son como los capitalistas porque dominan a los obreros, pero son como los obreros porque en el proceso de producción están controlados y dominados por los capitalistas. Por eso nuestro autor califica a estas capas: «posiciones contradictorias dentro de las relaciones de clase». Dejando bien sentado, que cuando más arriba de la jerarquía se esté situado, más grandes serán los intereses capitalistas. La segunda razón se centra en la relación entre sus ingresos y la apropiación de la plusvalía. La posición estratégica de los directivos en la organización de la producción los pone en situación de recabar para sí mismos una porción de plusvalía en forma de ingresos altos. Esto significa que los salarios de la fuerza de trabajo de la dirección y de los cuadros superiores está por encima de los costos de producir y reproducir esta fuerza de trabajo, incluidas también las calificaciones de la misma. El mecanismo mediante el cual tiene lugar esta apropiación Wright lo denomina «rentas de lealtad». Estas rentas de lealtad recompensan, como su nombre indica, la fidelidad a la empresa y es un mecanismo más efectivo que la represión o el castigo.

2) El segundo eje de la diferenciación de clase entre empleados se centra en la posesión de cualificaciones o pericia. Quien dispone de ellos

dispone de una situación privilegiada porque tanto las cualificaciones como la pericia suelen ser escasos en el mercado de trabajo. Se trata de la «renta de cualificación» (las rentas de lealtad hacían referencia a la situación estratégica de los directivos en la organización de la empresa, las rentas de cualificación se generan por su posición estratégica en la organización de los mercados de trabajo).

Con este marco conceptual que tan sólo he esbozado, Wright dibuja un mapa de cuatro clases sociales: los capitalistas, los profesionales, los directivos y cuadros superiores y los obreros. La clase de los capitalistas explota porque posee el capital. La clase de los profesionales explotan en base a la cualificacion, pero a su vez son explotados por la clase capitalista. Los directivos o cuadros superiores explotan porque controlan los recursos organizativos, pero son explotados también por la clase capitalista. Finalmente, la clase obrera es explotada de forma triple: por la clase capitalista, por los profesionales y por los directivos.

Para acabar esta parte, debe mencionarse que E. O. Wright ha modificado parcialmente los conceptos de su análisis de las clases sociales a lo largo de los últimos 30 años y fruto de un debate intenso, entre otros, con Robin Blackburn, Sam Bowles, Michael Mann, John Roemer y Philippe van Parijs.

4.2. El socialismo de mercado

John Roemer es el marxista analítico que más elaboración teórica ha desarrollado para fundamentar el socialismo de mercado. A diferencia del modelo socialista digamos tradicional que otorga al estado un papel predominante en la producción económica, Roemer sugiere un mecanismo de distribución de la propiedad basado en un mercado de valores y un proceso de toma de decisiones descentralizado. Para Roemer, que «el modelo soviético de sociedad socialista haya muerto, no significa que otras formas de socialismo, aún no ensayadas, deban ser enterradas con él». Veamos cómo funciona el ingenioso socialismo de mercado ideado por Roemer.

Aceptemos que existe una economía con dos tipos de moneda: «euros» y «cupones». La primera moneda sólo se utiliza para adquirir mercancías destinadas al consumo o para la producción. En cambio, los cupones solamente se emplean en el mercado de acciones. Los euros no pueden ser utilizados para adquirir acciones. Además, los euros y los cupones no son intercambiables. Otra restricción: los cupones no pueden regalarse. En el modelo de socialismo de mercado, cuando los ciudadanos llegan a la mayoría de edad, reciben una cantidad de cupones igual a la cuota per cápita del valor total en cupones de las acciones en el mercado. Estos cupones permiten adquirir acciones de las empresas, mediante la inversión directa en el mercado de valores o bien por medio de algún in-

termediario (que puede ser un fondo común de inversiones) que haga de administrador de dichas inversiones. Este mecanismo otorga a los individuos el derecho a percibir dividendos, pagados en euros, y el derecho a decidir, mediante el voto, en las políticas de las empresas. Pero estos cupones recibidos a la mayoría de edad, no se pueden dejar en herencia y retornan en el momento de la muerte al fondo común para ser a su vez redistribuidos entre la nueva ciudadanía que accede a la edad adulta. Si bien, como se ha apuntado anteriormente, los euros y los cupones no son intercambiables, sí existe una situación en la que los cupones pueden ser cambiados por euros. Se trata del caso en que las empresas emiten nuevas acciones y las venden por cupones en el mercado de valores y, posteriormente, llevan estos cupones al Banco Central y los cambian por euros, adquiriendo de esta forma el tipo de moneda que se precisa para realizar nuevas inversiones de capital. Es el Banco Central el que establece la paridad entre los euros y los cupones.

Los dos argumentos sobre los que se sustenta el socialismo de mercado de Roemer son: 1) la atenuación de la desigualdad de ingresos debida a la desigualdad de inversiones; 2) eliminadas las grandes concentraciones de riqueza, el modelo de Roemer fomenta la igualdad democrática (porque limita las presiones políticas de las grandes riquezas al reducir éstas, y porque equilibraría las prioridades que tienen los ciudadanos en tanto que ciudadanos iguales y en tanto propietarios de los medios de producción). ¿Queda algún papel al Estado en este socialismo de cupones, como también se ha llamado al socialismo de mercado *à la* Roemer? Sí, y no poco importante. Además de la asistencia social y del desarrollo de programa de bienestar, el Estado debería planificar inversiones. Indirectamente, mediante incentivos a las empresas para que realizasen inversiones en determinados sectores o áreas geográficas; y directamente, mediante inversión estatal. Las razones que da Roemer para que el Estado se comprometa en la planificación de las inversiones son: 1) por las externalidades positivas derivadas de las inversiones; 2) para la creación de bienes públicos, y 3) para compensar la incompletitud de los mercados.

4.3. La Renta Básica

Los principales defensores de la Renta Básica, dentro de los analíticos, son Robert van der Veen y Philippe van Parijs (ese último es el actual secretario de la organización *Basic Income European Network* que tiene ya 18 años de existencia y lleva realizados 10 congresos para la difusión y fundamentación de la Renta Básica). Con la propuesta social de la Renta Básica han confluido análisis y desarrollos provenientes de distintas ciencias sociales: filosofía, sociología, economía, historia. Se han cruzado también análisis positivos con otros provenientes de la teoría normativa. La idea es muy sencilla de la Renta Básica: consiste en asegurar a toda la población un ingreso pagado por el Estado a cada miembro de pleno de-

recho de la sociedad incluso si no quiere trabajar de forma remunerada, sin tomar en consideración si es rico o pobre o, dicho de otra forma, independientemente de cuáles puedan ser las otras posibles fuentes de renta, y sin importar con quien conviva. Con más detalle se analizarán a continuación los diversos componentes de la definición.

«Un ingreso pagado por el Estado.» Esta afirmación debe entenderse de forma amplia porque «Estado» puede incluir una institución jurídico-política mayor que la de los Estados-nación realmente existentes (incluyan a su vez sólo una nación o más de una), como sería el caso de la Unión Europea; o puede referirse a ámbitos jurídico-políticos menores al del Estado-nación: Comunidades Autónomas y ayuntamientos, por ejemplo. Sin entrar en la idoneidad del ámbito geográfico para la aplicación de la Renta Básica, sino que el pago de la Renta Básica puede ser gestionado por distintos niveles político-administrativos: Unión Europea, gobierno central, gobierno autonómico, ayuntamientos.

«A cada miembro de pleno derecho de la sociedad.» Es decir a todo miembro de la ciudadanía del espacio geográfico considerado. Si los residentes han de percibir o no la Renta Básica es algo que ha suscitado algunas polémicas a las que aquí no es el momento de entrar. En los distintos modelos de financiación de la Renta Básica (y se han ideado para un buen número de estados diferentes), existen variaciones de cuantía, de edades (mayor o menor cantidad según la edad), de inclusión o no de los menores, etc. Pero en todos los casos se trata de una cantidad monetaria que recibirían los ciudadanos individualmente (no por familia, por ejemplo) y universalmente, por el mero hecho de existir.

«Incluso si no quiere trabajar de forma remunerada.» Muy a menudo se interpreta «trabajo» como sinónimo de «trabajo remunerado» o «empleo». Partiendo de la siguiente definición de trabajo: «actividad que produce un beneficio el cual es externo a la ejecución misma de la actividad y puede ser disfrutado por otros» (se trata de una definición poco modificada de una ofrecida por Philippe Van Parijs), pueden extraerse algunas cuestiones interesantes. El trabajo asalariado es un subconjunto del trabajo remunerado en el mercado. Existen otros trabajos remunerados en el mercado que no entran en el grupo del trabajo asalariado, el realizado por los autónomos, por ejemplo. El trabajo asalariado, de modo coherente con la estipulación de trabajo que hecha, es una forma de trabajo. Muy importante, ciertamente, pero sólo una forma de trabajo. Considerar que el trabajo asalariado es la única guisa de trabajo significa estipular que otras actividades como el trabajo doméstico o el trabajo voluntario no remunerado no lo son. Y no es difícil ponerse de acuerdo en que existen trabajos remunerados no sólo inútiles, sino perversos socialmente y otros no remunerados que reportan grandes beneficios a determinados colectivos. En realidad, si el trabajo asalariado o por cuenta ajena fuese la única actividad que estuviera incluida de forma exclusiva en la definición de trabajo conllevaría la injustificada afirmación según la cual en el espacio económico del Reino de España habría actualmente entre un 35 y un 40 % de

personas «trabajando». De aquí se podría seguir infiriendo que el restante 60 o 65 % «no trabaja». Hay buenas razones para pensar que la siguiente tipología es más adecuada: 1) Trabajo con remuneración en el mercado, 2) trabajo doméstico, y 3) trabajo voluntario. Así, no realizar un trabajo remunerado no equivale a no estar desempeñando ningún trabajo, porque puede ser que se esté realizando, ya sea trabajo doméstico, ya sea voluntario. Por lo que debe tenerse presente que al decir en la definición que la Renta Básica sería percibida por todo miembro de pleno derecho... «incluso si no quiere trabajar de forma remunerada», ello no significa que la mayor parte de la población que no trabajase remuneradamente no estuviera trabajando en los otros dos tipos de trabajo señalados, el doméstico y el voluntario.

«Sin tomar en consideración si es rico o pobre o, dicho de otra forma, independientemente de cuáles puedan ser las otras posibles fuentes de renta.» A diferencia de los subsidios condicionados a un nivel de pobreza o de situación, la Renta Básica la recibe igual un rico que un pobre, un *broker* cubierto de oro que un indigente de los barrios más pobres de Bilbao, Barcelona, Londres, Manchester, Berlín, París, Turín, San Petersburgo o Madrid. Esto, que puede resultar extravagante a los que se aproximen por primera vez a la propuesta de la Renta Básica, tiene diversas justificaciones, algunas de tipo normativo y otras de tipo técnico-administrativo que han sido desarrolladas en diversos lugares (véase el comentario bibliográfico del final). Si la Renta Básica es concebida como un derecho de ciudadanía (como implícitamente puede desprenderse de la definición) excluye toda condición adicional: riqueza, sexo, competencia. El derecho ciudadano al sufragio universal, por ejemplo, no impone condiciones adicionales a las de ciudadanía. Adicionalmente, la estigmatización asociada a los subsidios de pobreza favorece la pretensión universal de la Renta Básica. Técnicamente, los subsidios condicionados requieren, precisamente por su carácter condicional, de controles administrativos que, incluso en el caso de funcionar bien (es decir, sin corruptelas añadidas) resultan muy costosos. Pero aun admitiendo lo apuntado hasta aquí, todavía puede haber quien considere intuitivamente inadmisible darle a un rico acaudalado una Renta Básica. Si se piensa que todo quedaría como ahora y además habría que añadir una Renta Básica, la reticencia tendría todo el sentido del mundo. Pero, como los teóricos de la Renta Básica han mostrado en multitud de lugares, eso no es así de ninguna de las maneras. Todas (o casi todas) las propuestas de financiación de una Renta Básica sacan a los más ricos más dinero que el que reciben como Renta Básica. En otras palabras: los más pobres siempre ganan con la Renta Básica, los más ricos, siempre pierden. Por otra parte, al ser independiente de cualquier otra fuente de renta, la Renta Básica evita las famosas trampas de la pobreza y del paro tan asociadas a los subsidios condicionados.

«Sin importar con quién conviva.» Aunque hay algunas propuestas que añaden una Renta Básica por hogar (con la intención declarada de no penalizar a la cada vez mayor porción de la población que vive sola), al

ser individual es independiente de la forma de convivencia elegida: pareja heterosexual tradicional, pareja homosexual, distintas generaciones en el mismo hogar, grupo de amigos...

La idea es sencilla, pero la fundamentación de la Renta Básica, no. En las fundamentaciones de la Renta Básica que se han ensayado a lo largo de los últimos 20 años se ha intentado mostrar la compatibilidad de distintas teorías de la justicia con la Renta Básica (véase más abajo), su posibilidad económica (tanto en su puesta en práctica como en su continuidad dinámica), su estabilidad (un sistema es reproductivamente estable si hay una cierta armonía entre las condiciones que garantizan su funcionamiento y las razones que mueven a los actores sociales), las conexiones de la Renta Básica con otras medidas para una posible superación de la división sexual del trabajo, la compatibilidad con el aparato motivacional humano que no exija unas psicologías heroicas. Los marxistas analíticos se han despachado a fondo, a favor unos, en contra otros (aunque los contrarios son minoría), en sus análisis sobre la Renta Básica. Han habido cambios de posiciones, ampliaciones de justificaciones insuficientes y un gran rigor. Algo justamente que indica una gran ebullición de ideas y seriedad metodológica: nada de todo ello hubiera sido posible en el seno de determinados (determinados no quiere decir todos) marxismos apergaminados y científicamente cojos.

4.3.1. *Dos justificaciones normativas de la Renta Básica desde posiciones analíticas*

a) La justificación de la libertad real

La concepción de la justicia de la llamada «libertad real», propugnada, entre otros, por Philippe van Parijs, da lugar a una estrategia de fundamentación normativa de la Renta Básica altamente sistemática y esclarecedora. Cabe señalar de entrada que, si bien no deben ser confundidas, las concepciones de la libertad real y de la libertad republicana como no-dominación, que se detallan más adelante, hallan un punto de encuentro en la preocupación por la independencia socioeconómica como condición de posibilidad para llevar a cabo los planes de vida elegidos por cada cual, sin que nadie pueda, de resultas de unos privilegios socioeconómicos determinados, interferir en ello. Sin embargo, es preciso detenerse con detalle en la argumentación que ofrece Van Parijs.

La noción de la justicia como libertad real apunta a la introducción de una Renta Básica al nivel más elevado que sea sostenible con arreglo a una doble constricción: 1) el respeto de las libertades fundamentales, y 2) el respeto del criterio que Van Parijs denomina «de diversidad no dominada» y que determina cuál es el nivel de recursos al que una idea de justicia indica que han de ser provistas las personas con más desventajas. Más concretamente, según Van Parijs, una sociedad libre es aquella que satisface las tres condiciones siguientes: 1) seguridad —si existe alguna estruc-

tura de derechos bien articulada—; 2) propiedad de uno mismo —si, en esta estructura, cada persona es propietaria de sí misma—, y 3) ordenamiento *leximin* de la oportunidad —si, en esta estructura, cada persona cuenta con la mayor oportunidad posible para hacer cualquier cosa que pudiera querer hacer: en una sociedad libre, la persona que tenga menos oportunidades, no las tendrá menores que aquellas de las que goza la persona con menos oportunidades en cualquier otro ordenamiento que podamos llevar a cabo.

Todo ello define una sociedad libre. *Realmente* libre, puesto que *formalmente* libre lo es una sociedad que cumpla sólo las dos primeras condiciones. Por ejemplo, si acepto, porque no tengo otra opción, un trabajo asalariado de pésimas condiciones, no soy realmente libre de aceptar este trabajo. Así, mientras la libertad formal radica simplemente en la ausencia de coerción, la libertad real se define como la capacidad de hacer x, cuando el deseo de hacer x supone hacer x. Dicho de otro modo, la libertad formal es condicional en el sentido de que necesita recursos para que pueda devenir libertad real. ¿Está un trabajador en el capitalismo obligado a vender su fuerza de trabajo? ¿Tiene la libertad real para no hacerlo? Resulta harto difícil contestar negativamente a la primera pregunta y afirmativamente a la segunda. A no ser que se suponga que la alternativa de pasar penurias nada pequeñas sea una alternativa razonable y voluntaria.

Resulta argumentable, pues, que la implicación institucional más importante de la concepción de la libertad real es la instauración de una Renta Básica, de un ingreso no condicionado para todo el mundo. En este sentido la concepción de Van Parijs de la libertad real constituye una visión liberal-igualitaria de la justicia social que supone un sólido apoyo normativo para la propuesta de la Renta Básica. Dicha concepción liberal-igualitaria postula un respeto igual para toda concepción de la vida buena, a la vez que un tratamiento igual de los intereses individuales. En esta dirección, la propuesta de Van Parijs descansa en un punto crucial: la defensa de una ampliación decisiva de los recursos externos, en la actualidad desigualmente repartidos, ampliación orientada por un principio de equidad que exige que estos recursos externos sean repartidos igualitariamente para que, de este modo, permitan una igual oportunidad para hacer efectivos unos planes de vida autónomamente escogidos y que no deben ser objeto de evaluación moral externa.

Asimismo, la concepción de la libertad real parte de la constatación de que los puestos de trabajo remunerado son escasos, de modo que las tasas de paro involuntario alcanzan proporciones muy elevadas. Al mismo tiempo, asume también que las ocupaciones existentes son muy desigualmente atractivas. Con todo, la legitimación de la Renta Básica viene dada por una idea de libertad real que aboga por la necesidad de redistribuir las rentas no exactamente de forma igualitaria, sino por lo menos de tal modo que el que menos reciba, reciba tanto como sea posible, incrementándose así las posibilidades de realización de sus planes de vida.

b) La justificación republicana

El republicanismo, como el liberalismo, es diverso. En efecto, se pueden identificar variantes del republicanismo de carácter elitista y variantes democrático-radicales. Sin embargo, aun con esta diversidad, los republicanismos tienen un denominador común: su ideal de libertad definido por oposición a la tiranía. Se trata de una defensa de la libertad como autogobierno, a la vez que como ausencia de dominación y de alienación. Es exactamente esta libertad entendida como no-dominación lo que diferencia esta filosofía política de cualquier variante del liberalismo. Toda dominación puede suponer interferencia arbitraria, pero no toda interferencia —precisamente, el grupo de las no arbitrarias— supone dominación.

La perspectiva de la libertad republicana como no-dominación entiende que el individuo *X* domina al individuo *Y* si y sólo si tiene cierto poder sobre el individuo *Y*, en particular un poder de interferencia arbitrariamente fundado. Planteado de un modo más concreto, el individuo *X* tiene poder de dominación sobre el individuo *Y* en la medida en que: 1) tiene capacidad de interferir; 2) de un modo arbitrario; y 3) en determinadas elecciones que el individuo *Y* pueda realizar.[7] No toda interferencia es necesariamente arbitraria. Una interferencia arbitraria lo es en tanto esté controlada por la voluntad de quien interfiere, sin que éste se vea forzado a atender a los juicios, preferencias o intereses de las personas que sufren la interferencia. Aunque el individuo *X* no interfiera nunca en los cursos de acción escogidos por el individuo *Y* —porque aquél es muy benevolente, o porque *Y* es muy hábil en la lisonja, o por cualquier otro motivo—, hay dominación si el individuo *X* cuenta con la mera posibilidad de interferir a voluntad. Un amo de esclavos podía no interferir en la vida de un determinado esclavo por el hecho, pongamos por caso, de ser muy bondadoso; pero tenía el poder de hacerlo: había, pues, dominación. En cambio, la interferencia no arbitraria presupone que, a partir de una parigualdad de base entre el individuo *X* y el individuo *Y*, este segundo conoce y comparte las razones por las que el primero se entromete en sus cursos de acción. Pues bien, el republicanismo se opone a las interferencias arbitrarias y se compromete con la defensa de la libertad como no-dominación, entendida ésta como la que disfruta una persona cuando vive en presencia de otras personas y, en virtud de un determinado diseño social e institucional, ninguna de ellas la domina, esto es, ninguna de ellas cuenta con la posibilidad de interferir de forma arbitraria en las decisiones que aquélla pueda tomar. La no-dominación, pues, constituye un ideal social muy exigente, ya que requiere que aquellas personas capaces de interferir arbitrariamente en la vida de otra persona se vean impedidas de hacerlo.

7. Según la pedagógica y ya casi popular distinción que puede encontrarse en Philip Pettit, *Republicanismo. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Barcelona, Paidós, 1999.

Lo que en este punto interesa de la teoría republicana es ver en qué medida la implantación de una Renta Básica puede favorecer sus exigencias normativas. El republicanismo, consecuente con su ideal de libertad como no-dominación, está interesado en la independencia socioeconómica de toda la ciudadanía. El objetivo, pues, no es otro que el de lograr una ciudadanía independiente de la beneficiencia o de la caridad. Por eso, un estado republicano no puede menos de adoptar una política que promueva la independencia socioeconómica. Efectivamente, sin independencia socioeconómica, las posibilidades de los individuos de disfrutar de la libertad como no-dominación se ven menguadas, tanto en alcance como en intensidad. Es en este punto en el que cabe percatarse de que la instauración de una Renta Básica supondría el logro de una independencia socioeconómica mucho mayor que la actual por parte de importantes segmentos de la ciudadanía, especialmente los más expuestos a la dominación en las sociedades actuales: trabajadores asalariados,[8] parados, mujeres y pobres en general.

Así pues, con la implantación de la Renta Básica, la libertad republicana, la libertad como no-dominación, vería ensanchadas sus posibilidades. Por un lado, en alcance, pues los ciudadanos contarían con más ámbitos de libertad, vetados hasta el momento. Por el otro, en intensidad, pues los ámbitos ya consolidados se reforzarían. El ideal republicano procurará que las políticas específicas que proveen a la ciudadanía de determinadas necesidades lo hagan a través de derechos, no a discreción de un gobierno o de un grupo de funcionarios. Porque se trata de evitar el establecimiento de otra suerte de dominación en la forma con que las instancias gubernamentales traten las necesidades ciudadanas. En otras palabras, se trata de establecer la máxima garantía posible para la provisión de estas necesidades socioeconómicas.

5. **Críticas**

Algo que diferencia al marxismo analítico de algunos marxismos rancios es la diferente disposición, favorable en el primer caso, desfavorable en el segundo, a abandonar concepciones marxistas cuando éstas son difícilmente compatibles con el mundo real o la coherencia interna. En palabras de J. Elster: «Para saber si una persona puede o no ser caracterizada como marxista analítico [se ha de ver] su disposición a abandonar las concepciones marxistas en caso de haber conflicto entre [ellas] y un argumento empírico o lógico.»

8. Cómo la Renta Básica podría aumentar el poder de negociación de los trabajadores asalariados está argumentado en Daniel Raventós y David Casassas, «La Renta Básica, el poder de negociación y los que viven con "permiso de otros"», *Revista Internacional de Sociología* (en prensa).

5.1. Una crítica general

Hay quien ha puesto en duda que el marxismo analítico sea todavía marxismo. Quien quiera demostrar esta afirmación, tendrá que demostrar que tiene la llave de las esencias que permite delimitar lo que entra y sale de la mencionada concepción. Tarea difícil e inútil, aunque muy empleada por buena parte de los marxismos que a lo largo de las últimas 12 o 13 décadas ha habido. No será necesario recordar al respecto que durante muchos años ha habido reivindicaciones de marxismos «auténticos» (siendo los demás o traidores, o falsos, etc.). Estas afirmaciones, en simple lógica, no podían ser todas ciertas: al menos todas menos una se equivocaban (no pueden ser ciertas a la vez las siguientes afirmaciones: «el marxismo A es el verdadero» y «el marxismo B es el verdadero»). J. Elster tenía preparada una larga respuesta a la pregunta sobre si era marxista: «Si se considera marxista a quien sostiene todas las creencias que el mismo Marx consideraba como sus ideas más importantes, incluyendo el marxismo científico, la teoría del valor-trabajo, la teoría de la tasa decreciente de la ganancia, la unidad de la teoría y la práctica en la lucha revolucionaria y la visión utópica de una transparente sociedad comunista inmune a la escasez, ciertamente yo no soy marxista. Pero si se entiende por marxista alguien capaz de encontrar en Marx la fuente de sus más importantes creencias, soy ciertamente marxista.»

5.2. Una crítica concreta y doble

Otro tipo de crítica al marxismo analítico, mucho más interesante en mi opinión, se ha centrado en el carácter no histórico de uno de sus componentes más emblemáticos, la elección racional. La crítica sigue la argumentación que a continuación voy a desarrollar.[9]

Se recordará que he apuntado que la explicación intencional es el modo de explicación más propio de las ciencias sociales. Por explicación intencional se entiende la que da cuenta de los procesos atendiendo a los propósitos y creencias de los individuos. La teoría de la elección racional es un subconjunto, el más importante, del conjunto mayor de las explicaciones intencionales.[10] Las condiciones, las restricciones, las limitaciones

9. Debo esta reflexión, así como algunas otras de las comentadas en esta sección crítica del marxismo analítico, a una larga conversación con Antoni Domènech. Por supuesto, la responsabilidad de lo escrito es solo mía.

10. Y de las psicologías intencionales, la psicología del *rational choice* no es de las más refinadas. Una muestra de una psicología más sofisticada es la de Alan Page Fiske, *Structures of Social Life. The Four Elementary Forms of Human Relations*. Nueva York, The Free Press, 1991. Fiske establece cuatro modelos elementales a través de los que los humanos construyen estilos de interacción social y de estructura social: *a*) comunidad *(comunal sharing)*, *b*) autoridad *(authority ranking)*, *c*) igualdad *(equality matching)*, y *d*) proporcionalidad *(market pricing)*. Como estas cuatro estructuras han sido halladas de forma muy extendida en todas las culturas, y como ellas forman parte de los ámbitos más importantes de la vida social, Fiske sugiere como inferencia plausible que están arraigadas en estructuras de la mente humana.

en las que los individuos actúan son esencialmente históricas. Hasta el concepto de *Homo sapiens* es un concepto histórico, ya que no hay condiciones necesarias y suficientes para establecer lo que es un miembro de esta especie (hasta en el concepto aceptado de definición de una especie, aparejamiento con éxito reproductivo, pueden encontrarse deficiencias si prescindimos de su componente histórico: seguramente ningún macho actual de principios del siglo XXI de nuestra especie podría aparejarse con éxito reproductivo con una hembra también de nuestra especie de hace 150.000 años; y hembra de entonces y macho de ahora somos incuestionablemente de la misma especie). Hasta todos los conceptos evolucionarios darwinistas son conceptos históricos. Las condiciones en las que los individuos actuamos, condiciones no escogidas la mayor parte de ellas, son condiciones esencialmente históricas. Marx decía, en una de sus frases más citadas, que los hombres hacen la historia, pero no en las condiciones por ellos elegidas. La clase social condiciona sobremanera las creencias, las preferencias y, claro está, las acciones de los miembros que a ella pertenecen. Aunque en algunas versiones del marxismo se han hecho caricaturas grotescas, estableciendo una correspondencia mecánica o automática entre clase y creencia o preferencia, no debería caerse en el error contrario de afirmar que clase, creencia y preferencia son conceptos completamente independientes o desconectados.

Ha habido algunas caricaturas del marxismo analítico que han intentado establecer modelos de democracia atribuyendo preferencias o creencias completamente ahistóricas a los agentes incluidos en el modelo. Como se sabe, infinidad de creencias y deseos son compatibles con una determinada acción (si vemos una persona corriendo desnuda por la calle, esta acción es compatible con un conjunto inmenso de combinaciones perfectamente posibles de creencias y deseos o preferencias distintos: era un ecologista que quería llamar la atención sobre el asesinato de algunas especies para proveer de pieles a cuatro ricachones; era un usuario de sauna finlandesa que escapaba de un incendio; era un amante horrorizado de lo que le había acabado de contar su pareja; se trataba de una persona terriblemente despistada que estaba convencida de que se había vestido de etiqueta, etc., etc.). Por lo tanto nosotros podemos atribuir creencias y preferencias arbitrariamente a los actores. Hay millones de historias posibles. O están fijadas las preferencias o están fijadas las creencias y además se han de fijar independientemente de la teoría de la elección racional. Una solución que se ha ensayado es suponer la omniescencia, en cuyo caso problema resuelto: las creencias coinciden perfectamente con la realidad. A partir de esta fijación, podemos establecer o deducir los deseos o preferencias. Si no se establece este amarre, sólo hay dos alternativas: 1) establecer arbitrariamente creencias y deseos, o 2) establecer creencias y deseos determinados por la racionalidad (alternativa que cae en el círculo vicioso).

Nosotros sabemos que efectivamente es muy razonable suponer una psicología intencional (la primera parte de la frase citada poco más arriba de Marx), sea proveniente de la teoría de la elección racional o más cogni-

tivamente sofisticada. Pero también sabemos, y éste es el componente central de la crítica, que creencias y deseos están modelados históricamente. En general, los estudios del marxismo analítico ignoran este hecho. Para hacer operativa la segunda parte de la frase de Marx, hemos de aceptar precisamente lo contrario del marxismo analítico: 1) una psicología intencional mejor que la del *rational choice*, que al fin y al cabo es una psicología de sentido común que no integra la socialización, es decir, que las personas procesamos información social relacional y lo hacemos muy eficientemente y de forma modular, y 2) que las sociedades no son simplemente colecciones de psicologías intencionales, sino que son el producto de trayectorias históricas donde las conductas están moduladas por las clases, la estructura social, la división del trabajo (y estas trayectorias históricas imponen restricciones a las acciones de los individuos y moldean las creencias y los deseos).

Así que la crítica es doble. Por una parte, la psicología del *rational choice* es poco interesante, por pobre, a partir de nuestro conocimiento disponible hoy de la formación de las preferencias y creencias. Pero por otra parte, las personas eligen en condiciones que no están solamente moldeadas por la generación viva sino por trayectorias históricas ancestrales de generaciones muertas. Precisamente estas trayectorias históricas han condicionado pautas de comportamiento, ideologías, clases, pensamientos, preferencias, estructuras y un sinfín de elementos socializadores. Y estas trayectorias históricas, el marxismo analítico no las tiene en cuenta. Este olvido, descuido o consciente descarte es una deficiencia no menor.

Referencias bibliográficas

Se pueden encontrar algunas obras generales sobre el marxismo analítico. Hay tres especialmente interesantes. *El marxismo: una perspectiva analítica* (FCE, 1989) es una recopilación de distintos textos y autores realizada por John Roemer. El original es de 1986. En 1989, la revista *Canadian Journal of Philosophy* editó un suplemento de más de 500 páginas en la que contribuyeron más de una docena de autores a debatir sobre marxismo analítico. No todos los autores reunidos podían considerarse marxistas analíticos y algunos eran francamente contrarios. El nombre de este suplemento era *Analyzing Marxism: New Essays on Analytical Marxism*. Finalmente, la revista *Zona Abierta*, dedicó su número 33 al marxismo analítico con la traducción de interesantísimos textos de algunos de sus más conocidos representantes.

De los artículos generales y breves en castellano sobre el marxismo analítico, con una visión panorámica de esta estrategia de construcción teórica del marxismo, pueden recomendarse el que Ludolfo Paramio escribió ya hace más de una década en *Claves de Razón Práctica* núm. 7 (1990) titulado precisamente «Marxismo analítico»; el de Roberto Gargarella titulado asimismo «Marxismo analítico» y publicado en *Claves de Razón Práctica* núm. 62 (1996), y el más reciente publicado por Daniel Raventós en *Viento Sur* núm. 33 (1997) titulado «20 años de marxismo analítico».

Para una visión de los diversos componentes esenciales del pensamiento de Marx, la obra más representativa del marxismo analítico es *Making Sense of Marx* de Jon Elster (CUP, 1985). El mismo Elster escribió posteriormente un resumen, con alguna ampliación de contenido en determinados capítulos, que publicó en 1991 la editorial Siglo XXI: *Una introducción a Carlos Marx.*

También se trata de un texto general sobre el materialismo histórico y es de muy aconsejable aunque no fácil lectura la ya citada obra seminal de Gerald Cohen *La teoría de la historia de Karl Marx: una defensa* (Siglo XXI, 1986), cuyo original es de 1978. Obra agotada en castellano.

Los debates que sobre la explicación funcional y el individualismo metodológico han desarrollado algunos marxistas analíticos están bien representados en el número ya citado de *Zona Abierta* núm. 33 y en el doble 41-42.

De las 3 investigaciones resumidas en el texto (clases, socialismo de mercado y Renta Básica), una brevísima selección de las lecturas recomendables divididas para cada uno de los temas son las siguientes. Sobre las clases sociales, es imprescindible la obra cumbre de E. O. Wright *Clases* (Siglo XXI, 1994), cuyo original es de 1985; tambiés es muy recomendable la compilación de J. Carabaña y A. de Francisco «Teorías contemporáneas de las clases sociales» (*Zona Abierta*, números 59-60), en donde se incluye el larguísimo e indispensable artículo de E. O. Wright «Reflexionando, una vez más, sobre el concepto de estructura de clases», cuya publicación original es de 1989; y el más reciente «Análisis de clase», incluido en J. Carabaña (ed.), *Desigualdad y clases sociales* (Fundación Argentaria, 1995). Sobre socialismo de mercado se debe consultar la obra de John Roemer: *Un futuro para el socialismo* (Crítica, 1995), cuyo original es de 1994. Finalmente, sobre la Renta Básica ya empieza a haber una producción extensa en lengua castellana de la que citaremos 3 libros y una página web: de Philippe van Parijs, *Libertad real para todos* (Paidós, 1996), cuyo original es de 1995; de Daniel Raventós, *El derecho a la existencia* (Ariel, 1999), y la compilación de textos de diversos autores realizada por este mismo autor, *La Renta Básica. Por una ciudadanía más libre, más igualitaria y más fraterna.* (Ariel, 2002). La página web es *www.redrentabasica.org*, en donde pueden encontrarse escritos de medio centenar de autores sobre distintos aspectos normativos y técnicos acerca de la Renta Básica.

Capítulo 7

EL INTERACCIONISMO SIMBÓLICO

por Teresa González de la Fe

Las carencias y problemas propios del funcionalismo y el estructuralismo predominantes en la sociología estadounidense y europea de mediados del siglo XX, dieron origen, durante los decenios de los años 60 y 70 del siglo XX a diversas propuestas teóricas alternativas que trataron de subsanar dichos problemas, o bien de proponer un punto de partida distinto. Una de esas alternativas fue el Interaccionismo Simbólico. Propuesto por Herbert Blumer, defendía, en nombre de George Herbert Mead y de la escuela sociológica de la Universidad de Chicago, un enfoque metodológico y teórico opuesto al funcionalismo. En la medida en que Blumer se reclama heredero de una tradición, exploraré con algún detalle la naturaleza de la misma, en tanto que episodio de la historia de la teoría social que ha desempeñado un papel destacado en la configuración del panorama actual del pensamiento sociológico. Para ello hay que remontarse a la mentalidad pragmatista que dominó las ciencias sociales norteamericanas desde la década de 1880 hasta los años 30 del siglo XX, cuya influencia en el desarrollo de la sociología en ese país ha de verse en la receptividad hacia el estudio científico de la sociedad como forma de solucionar los agudos problemas sociales originados por la revolución industrial, la urbanización acelerada y las inmigraciones. De ahí que la sociología norteamericana de esta época estuviese, en general, poco preocupada por los temas macrosociológicos y los grandes esquemas analíticos y se centrase en el estudio empírico de la vida americana, lo que exigía un contacto estrecho con disciplinas cercanas como la psicología o la antropología.

Las ideas y el modo de enfocar los problemas del pragmatismo (que se verán en el apartado 1) sirvieron de inspiración a la sociología de Cooley en la Universidad de Michigan a comienzos del siglo XX (apartado 2) y forman parte sustancial de las teorías de G. H. Mead (apartado 3), considerado popular y erróneamente el «filósofo a la sombra» del Interaccionismo Simbólico de Herbert Blumer. También están presentes en el desarrollo del enfoque interaccionista de la vida social elaborado en la Universidad de Chicago en las primeras décadas del siglo XX por William

Thomas, así como en otras obras que conforman la gran tradición de sociología empírica americana (apartado 4). En el Chicago de los años 1930 comienza la labor de Blumer, que había sido alumno de Mead y de Thomas, cuyo Interaccionismo Simbólico (apartado 5) hay que entender en el contexto de la pérdida creciente de hegemonía del Departamento de Sociología de la Universidad de Chicago en lo que respecta al control de la sociología (publicaciones y puestos) que se desplaza a Columbia y a Harvard. Considerado como la «leal oposición» al funcionalismo en las décadas de 1940 y 1950, el Interaccionismo Simbólico vivió su época de esplendor desde la Universidad de California en Berkeley en los años 1960 y 70 para casi diluirse posteriormente en la eclosión de enfoques microsociológicos característicos de la sociología norteamericana de finales del siglo XX. Por último, la obra de E. Goffman (apartado 6), antropólogo canadiense estudiante en Chicago, constituye un enfoque original en absoluto asimilable al Interaccionismo Simbólico en la medida en que los postulados durkheimianos están muy presentes en su obra, aunque su carácter micro y los temas de los que se ocupa pueda asemejarlos. Las aportaciones de esta amplia rama de pensamiento social durante un siglo (1880-1980) serán resumidas y evaluadas al final del capítulo (apartado 7).

1. Raíces teóricas: el pragmatismo filosófico

El pragmatismo fue un movimiento filosófico e ideológico surgido en los Estados Unidos en las últimas décadas del siglo XIX y el primer tercio del XX. La industrialización y urbanización aceleradas, realizadas mediante grandes oleadas de inmigrantes, del campo a la ciudad y desde muy diversos países a los Estados Unidos, con los inmensos problemas y costes sociales que ello acarreó, constituyen el marco sociohistórico más amplio en el que se formula el pragmatismo. El pragmatismo se desarrolla a la par que la expansión del sistema educativo americano para proveer y desarrollar las profesiones necesarias al nuevo sistema industrial, lo que supuso un vuelco de la estructura ocupacional y del sistema de clases, con importantes procesos de movilidad social ascendente mediante los cuales se crearon y configuraron las nutridas e importantes clases medias (inferiores y superiores) de empleados y profesionales requeridos por las empresas y la vida urbana de unas ciudades que no paraban de crecer y generar riqueza.[1] El pragmatismo ha de considerarse una actitud y un método, así como un conjunto de ideas ligado a la ciencia (y a veces al cientifismo propio de la época), pero no ha de verse como una escuela en el sentido de un corpus cerrado de doctrinas. Puede decirse que hay pragmatistas y que el pragmatismo fue un producto típicamente norteameri-

1. La obra de Ch. W. Mills (1968): *Pragmatismo y Sociología*, ofrece un análisis detallado del papel jugado por la religión en este proceso, pues la pluralidad de sectas y la tolerancia religiosa de los Estados Unidos favoreció que los esfuerzos públicos educativos fueran estrictamente laicos.

cano que afectó a las ciencias sociales y a todos los ámbitos intelectuales e institucionales del país.

Son características comunes del pragmatismo las siguientes: 1) El respeto a la complejidad de la experiencia que requiere una pluralidad de conceptos que recojan los diversos problemas de la evolución humana. 2) El abandono de lo eterno como marco de referencia del pensamiento, sustituyéndolo por el reconocimiento del cambio permanente de todas las cosas. 3) La idea de que la naturaleza de las cosas es una elaboración de nuestro conocimiento y, por tanto, es relativa a las categorías y normas de unas mentes que han evolucionado en sus modos de conocer y evaluar los objetos. 4) La consideración de que las interacciones de las mentes con sus entornos físicos y sociales son precarias y contingentes, por lo que los resultados del conocimiento experimental son falibles y provisionales. 5) Por último, la convicción de que para que la ciencia y la sociedad progresen y evolucionen es condición indispensable que el investigador individual posea libertad y condiciones democráticas de comunicación.[2]

Desde la filosofía, el pragmatismo suele entenderse como una crítica a la metafísica desde el punto de vista de la ciencia, un intento de superar el divorcio ciencia-filosofía de finales del XIX, resultado del impacto de la teoría de la evolución. Las teorías de Darwin cuestionaban los relatos religiosos procedentes de la Biblia y de cuya certeza apenas había duda en siglos anteriores (pues eran la verdad *revelada*) aportando pruebas empíricas en apoyo de la hipótesis de que la especie humana había surgido mediante un largo proceso evolutivo de selección biológica en vez de ser resultado de un acto creación de un ser superior con designios apenas cognoscibles. El orden moral, los valores, los derechos y los deberes, lo bueno y lo malo, las reglas de la convivencia de los estamentos sociales superiores e inferiores, las normas y lazos de la familia, la vecindad, la amistad, el respeto a los iguales y a los desiguales y un largo etcétera, se vieron cuestionados como resultado de las pruebas que negaban los fundamentos religiosos en los que se basaban. Es importante no perder esto de vista, en la medida en que los temas de los que se ocuparon los pragmatistas son un intento de llenar el vacío de fundamentos y preservar los valores universalistas de la cristiandad con una concepción de los seres humanos acorde con los resultados de la hipótesis evolucionista. En la disputa religión-ciencia, el pragmatismo opta decididamente por la ciencia. Por ello, son principios fundamentales del «espíritu» pragmatista la pluralidad y diversidad de las cosas y los pensamientos, la primacía del cambio, el movimiento y la actividad, la legitimidad de la novedad y la creencia en la experiencia inmediata como tribunal supremo para la convalidación de las ideas.[3]

2. Weiner (1949).
3. Kallen (1968).

Oficialmente, el pragmatismo fue fundado por Charles Sanders Peirce y difundido por William James. En realidad, Peirce fundó un tipo de pragmatismo y James, otro. Dada la escasa influencia de Peirce, tanto entre sus contemporáneos como posteriormente, y la gran influencia de W. James, el pragmatismo más popular fue el de este último, sustentado, además, por la creencia en que entre Peirce y él no había más que desacuerdos de detalle. La segunda generación de filósofos pragmatistas es la de John Dewey y George H. Mead, coetáneos y grandes amigos. Dewey fue un filósofo de prestigio en su tiempo, así como el inspirador de grandes reformas en el sistema pedagógico americano. Al igual que James y Mead, Dewey pondrá los fundamentos para una concepción de la acción humana como conducta de un organismo que se adapta a un entorno. El pensamiento y los sentimientos, la investigación y la resolución de problemas como vías para la acción inteligente propia de los humanos se abordan desde una perspectiva general que permite extraer hipótesis desde la psicología, la psicología social y la sociología. Si bien Peirce fue un filósofo que no «comía» de la filosofía, pues su medio de vida era la práctica de la ciencia, James fue un brillante y reconocido académico de la filosofía, en el tiempo en el que la psicología formaba parte integral de los contenidos y temas filosóficos. Las ideas e hipótesis de James ayudaron a la definición de la psicología como ciencia en la medida en que las conductas de los organismos humanos podían ser estudiadas con métodos empíricos. Dewey profundizará en los temas de James sobre el pensamiento y la acción como forma de resolución de los problemas de adaptación y ajuste al medio, tanto natural como social, siempre cambiante y siempre generando nuevos problemas que requieren nuevas soluciones. Aunque cada uno de estos autores merecería un estudio detallado, sólo Mead, por su influencia directa en la sociología posterior, será tratado en este capítulo, si bien hay que dejar constancia de que las ideas de Dewey tuvieron influencia en la obra de Thomas y en toda la sociología llevada a cabo en la Universidad de Chicago. En lo que resta de apartado delinearemos los problemas centrales del pragmatismo y sus aportaciones.

1.1. La regla pragmática de Peirce

El *leitmotiv* de Peirce y del llamado Club Metafísico,[4] al que pertenecía, era sacar a la filosofía de la nebulosa abstracta a la que la había conducido el racionalismo y el idealismo, para colocarla de nuevo frente a los problemas reales de la vida. Para Peirce, el método pragmático es una forma de solucionar los problemas planteados por la distinción

4. El Club Metafísico era el nombre irónico del grupo de intelectuales de Harvard que se reunían para discutir de filosofía en la década de 1880. En esas discusiones se gestó el pragmatismo como alternativa a las filosofías de moda en ese entonces: el idealismo y el subjetivismo. Peirce y James pertenecieron al Club y como un trabajo para el Club elaboró Peirce su primera formulación del pragmatismo.

kantiana entre fenómeno y noúmeno (es decir, entre el mundo «sensible» y el «mental») y es un ataque frontal al *cogito ergo sum* de Descartes en el que se basa la concepción dualista del ser humano. Ese ataque se lleva a cabo a partir de una concepción de lo real como emergencias continuas en la naturaleza provocadas por los infinitos procesos de adaptación de los seres vivos a su entorno (incluidos los humanos). Ello implicaba una «naturalización» del hombre que chocaba con el racionalismo cartesiano y con la dicotomía entre libertad y necesidad establecida por Kant.[5]

A la base del pragmatismo hay dos cuestiones principales: la del significado y la de la verdad. Peirce concibe al pragmatismo como un método de asignar significados a los *conceptos científicos*, mientras que James lo concibe como una evaluación de los efectos morales, psicológicos y sociales de *todo* tipo de ideas. El análisis del significado de los conceptos científicos se convierte, en manos de James, en una apreciación del valor y de la verdad de cualquier clase de ideas. Para Peirce, las cuestiones del significado y la verdad han de mantenerse separadas, mientras que para James son la misma cuestión. La discrepancia es producto de dos lecturas diferentes de la «regla pragmática» de Peirce. La regla dice: «Para hallar el significado de una concepción intelectual uno debe considerar qué consecuencias prácticas podrían resultar por necesidad de la verdad de esa concepción; y la suma de estas consecuencias constituirá el significado completo de la concepción.»[6] Según Peirce, esta regla tiene un campo de aplicación restringido a la ciencia, con el fin de delimitar el significado de los conceptos científicos como el *conjunto de procedimientos* que tenemos para su verificación. Esta interpretación se basa en la premisa de que la realidad tiene cualidades objetivas que nuestro aparato perceptivo y nuestro lenguaje nos permiten captar; pero si no existiesen aparatos perceptivos capaces de captarlas, seguirían existiendo en la realidad como componentes de ella. Peirce tenía en mente las leyes científicas. Para él, la ley de la gravedad gobernaba el universo antes de que Newton la formulara como tal ley, antes de que fuera representada como símbolo. James, por el contrario, consideraba que lo real consiste en aquellos particulares de los que tenemos experiencia.[7] La experiencia (que es siempre de particulares concretos) es el criterio para asignar significado a los conceptos. Con James, la máxima pragmática de Peirce queda reducida a la consideración del significado como el *efecto* que una idea tendrá sobre una vida real, en vez de consistir, como sostenía Peirce, en los procedimientos de verificación de nuestros enunciados acerca de la realidad objetiva. Esto conduce a una teoría personalizada del significado, a la interpretación de

5. Véase Lamo de Espinosa (1978): «Libertad y necesidad en la ciencia social: la aportación de G. H. Mead».

6. Peirce, *Collected Papers*, 5.9, tomado de Lewis y Smith (1980), p. 52.

7. Éstos son ejemplos de dos posiciones filosóficas en liza, el nominalismo y el realismo, que se remontan a la filosofía medieval.

la experiencia de los particulares como las consecuencias que esos particulares tienen para nuestra experiencia (que es también particular).[8]

En efecto, para James, y posteriormente para Dewey, lo pragmático es lo práctico, lo relativo a la acción, ya que el proceso de experiencia se diluye en los innumerables actos de adaptación al medio que constituyen la experiencia de la realidad de cada organismo. Para Peirce, sin embargo, lo pragmático es lo empírico, es decir, lo que depende de la experiencia para su confirmación, y en esa experiencia no sólo cabe el acto particular, sino todas las posibles implicaciones que tendrán lugar bajo todas las circunstancias concebibles. Como el pensamiento es cognoscitivo debe ser lingüístico o simbólico, es decir, debe presuponer comunicación. La comunicación tiene lugar por medio de signos y la teoría de los signos de Peirce permite una nueva lectura de la vieja verdad de que el hombre es un animal social. Peirce difiere de otros pragmatistas al hacer hincapié en que la definición pragmática no puede hacerse en términos de reacción individual o sensación privada, que son incomunicables, sino en términos de lo que es público y general —un hábito de acción—. Para que el lenguaje posea significado cognoscitivo debe ser definido por su uso en la comunicación.[9]

En el contexto de la lucha del Club Metafísico contra la duda cartesiana y en defensa del método científico, que es el núcleo de la mentalidad pragmatista, la ciencia, y la investigación en general, se conciben como la lucha por reemplazar el estado insatisfactorio que nos provoca la duda por el estado satisfactorio que nos provoca la creencia.[10] En 1903, Peirce se apartó de las soluciones psicológicas señalando que la creencia no puede ser establecida por ningún pensador individual, sino por la comunidad científica, siendo el método científico la herramienta que permite dicho establecimiento colectivo. Los procesos de comunicación y validación del conocimiento desarrollados por la ciencia se toman, tanto en Dewey como en Mead, como modelo de los procesos de pensamiento y resolución de problemas en general, pues se considera al método científico como un desarrollo altamente especializado de la evolución de la especie humana.

Las dos interpretaciones de la regla pragmática tienen consecuencias para la teoría social porque el tipo de pragmatismo defendido por James será dominante en la teoría social (asociado además al individualismo social) mientras que la posición de Peirce, seguida también por Mead, será minoritaria. Para James, Dewey, Cooley y la mayoría de los sociólogos de Chicago, incluido Blumer, el individuo es la unidad crítica que explica la

8. Las ideas se consideran como experiencias dentro de la «corriente de consciencia» de cada individuo y tienen relevancia en función de los propósitos que se tienen en cada situación. Por esto es una teoría personalizada del significado y no una teoría que atienda al significado abstracto o descontextualizado.

9. Buchler (1955): xi-xii.

10. Dewey tomó estas ideas y las sacó de su contexto científico para convertirlas en una descripción general de los procesos del pensamiento humano en los actos sucesivos de adaptación al medio en los que se descompone la existencia.

sociedad. Para Mead, la sociedad es la unidad crítica y explica a los individuos, posición que también va a sostener Goffman por su parte, no como extensión de las ideas de Mead, sino de las de Durkheim.

2. La naturaleza mental de la sociedad: Ch. H. Cooley

Charles Horton Cooley (1864-1929) fue un sociólogo de tendencias idealistas que desarrolló su teoría en la Universidad de Michigan, en donde coincidió Dewey unos años. Sus obras más importantes son *Human Nature and Social Order* (1902) y *Social Organization* (1908) y sus mayores aportaciones a la sociología son el concepto de grupo primario y la tesis de que la sociedad es de naturaleza mental, basada en que las ideas que las personas tienen unas de las otras «son los hechos sólidos de la sociedad».[11] La sociedad existe en la mente de cada individuo como relación de sus ideas sobre los demás. Además de la naturaleza mental, la sociedad tiene una naturaleza orgánica que se concibe como un conjunto de partes en continua interacción e interdependencia, «un vasto tejido de actividad recíproca.»[12] Todos los hechos que se derivan de esta naturaleza orgánica de la sociedad, que Cooley llama «hechos materiales», son puestos fuera del objeto de la sociología, que se ocupa de los «hechos sociales» derivados de la naturaleza mental de la sociedad. La concepción mental de la sociedad descansa, a su vez, en tres conceptos que hay que ver en estrecha relación: el de grupo primario, el de «yo-espejo» y el de naturaleza humana, siendo este último, el hilo conductor de los primeros.

Por «grupo primario» entiende los de asociación y cooperación cara-a-cara e íntima. Estos grupos son primarios en varios sentidos, pero principalmente porque son fundamentales en la formación de la naturaleza social de los ideales de los individuos. El resultado de la interacción cara-a-cara en los grupos primarios es el desarrollo de un sentimiento de «nosotros» que posibilita al individuo sentirse parte de un todo mayor. La concepción del «yo-espejo» viene a decir en síntesis que el grupo primario empieza a modelar en el niño el desarrollo de un concepto de sí mismo en una dirección determinada (modelos de conducta aceptados y rechazados, expectativas, etc.) y este concepto de sí es paralelo al poder y el control que el niño aprende a ejercer sobre su entorno. El niño adquiere un sentido de identidad personal que lo hace consciente de que lo que él es refleja lo que los otros piensan que es. Respecto a la naturaleza humana, Cooley la concibe como social: el ser humano se forma en los grupos primarios y se caracteriza por su gran capacidad de aprendizaje, fundamentalmente el desarrollo de un sentido de sí mismo que refleja las definiciones de la sociedad mantenidas por los grupos primarios. Haciendo uso de

11. Citado Martindale (1960), p. 402.
12. Cooley (1918), p. 28.

la psicología de James, Cooley dice que la mente es el lugar donde la «corriente de experiencia» origina imaginaciones que se asocian a símbolos y que permiten que las emociones primeras (emociones instintivas y vagas que a través de la experiencia se van diferenciando) se conviertan en sentimientos socializados (respeto, amor, generosidad, etc.) y funcionen como mecanismos de la organización y el control sociales. Para Cooley, la imaginación de cómo aparecemos para otros es una fuente controladora de la conducta. Esta idea influenciará la concepción del «Otro Generalizado» de Mead.

Estos conceptos están en estrecha relación con la concepción de la naturaleza mental de la sociedad. Para Cooley, los humanos nacen con una naturaleza indiferenciada y grandemente plástica cuya característica más notable es la gran capacidad de aprendizaje social. Esta naturaleza se moldea en los grupos primarios, que la dotan de un sentimiento de «nosotros» que permite al individuo mantener los estándares morales y desarrollar los tipos de conducta acordes con las expectativas mantenidas en los grupos, al tiempo que le permite desarrollar un sentimiento de sí que está basado en el reflejo de lo que los otros imaginan que es. El grupo primario es, pues, un intermediario entre el individuo y la sociedad mayor, pues a través de los modelos aprendidos en ellos el individuo enfrentará posteriormente la sociedad. Esta sociedad existe en la mente de cada miembro social dado que la sociedad que es importante para un individuo, la que más le afecta, es la que él se representa. Por ello, Cooley concibe la sociedad como la influencia recíproca de las mentes que se ejerce mediante patrones de conducta y expectativas compartidas, que son como el pegamento que mantiene unida a la organización social.[13] Al adquirir en los grupos primarios estos patrones de conducta y de expectativas, el individuo desarrolla un sí mismo que no es sino el reflejo de lo que su grupo piensa que es.

3. El conductismo social de G. H. Mead

George Herbert Mead (1863-1931) fue profesor del Departamento de Filosofía de la Universidad de Chicago desde 1894 hasta su muerte en 1931. En vida publicó unos pocos artículos de filosofía y un solo libro, siendo sus obras más conocidas, *Espíritu, Persona y Sociedad* (1934) y *The Philosophy of Act* (1938), ediciones de apuntes de clases realizadas por sus estudiantes después de su muerte. Mead combinó las clases con un destacado activismo social en diversas causas progresistas, entre ellas el feminismo y la renovación pedagógica. Como hijo de un presbítero, vivió muy de cerca el conflicto entre ciencia y religión originado por la teoría darwinista, fundamentalmente en lo que respecta a la concepción de la natura-

13. Hay ecos de esta idea en la concepción del sistema social de Talcott Parsons.

leza humana y a los valores morales a realizar en la sociedad.[14] Mead se apuntó al campo de la ciencia al tiempo que conservaba el ideal universalista compartido tanto por el cristianismo como por el discurso científico. Eligió los estudios de psicología fisiológica y para terminar su especialización, Mead se traslada a Alemania como tantos otros universitarios de su generación. Una vez allí, se dedica a la filosofía y sigue cursos sobre temas filosóficos; entre otros, los de Wundt en Leipzig y los de Dilthey y Simmel en Berlín. En sus tres años de estancia en Alemania, Mead tomó conciencia del conflicto que se avecinaba entre una psicología explicativa orientada hacia las ciencias naturales y que usa métodos reduccionistas (como la que se hacía en el laboratorio de Wundt) y una psicología descriptiva y dualista que usa métodos interpretativos (como la propuesta por Dilthey). Según Joas, Mead no tomó partido en esta discusión en aquel entonces. Sin embargo, puede afirmarse que en la disputa más general entre dualistas y sus oponentes, Mead opta claramente en contra del dualismo al tiempo que se propone superar las deficiencias de teorías científicas como la psicología del materialismo fisiológico (que reducía lo mental a actividades del cerebro) y el conductismo (que excluía lo mental por inobservable). El logro científico de Mead fue diseñar una teoría general de la evolución social coherente y compatible con la teoría de Darwin, que se presenta como solución a los problemas que se discutían en el marco de las *geisteswissenschaften* alemanas en una época en que la universidad alemana era el modelo a imitar en la organización de los estudios científicos.

Mead comparte las preocupaciones de Peirce, de James y de su amigo John Dewey, por conectar la filosofía con los problemas de la vida práctica y sacarla del terreno de las especulaciones vacías uniéndola a la ciencia. En este sentido, la obra de Mead puede verse como una interpretación de las consecuencias filosóficas para el conocimiento y la acción de dos teorías irreprochablemente científicas: la de la evolución de Darwin y, en la última época de su vida, la teoría general de la relatividad. Mead se puede alinear con Peirce y las diferencias de ambos con James y Dewey se hacen manifiestas al comparar la categoría central que usan. Para estos últimos, la categoría fundamental es la de «experiencia», que es individual y particular, mientras que para los primeros es la de «comunicación», que es social y universal. La teoría del significado de Peirce es lo que está detrás del papel que Mead reserva al lenguaje en su teoría de la formación de la mente y la personalidad como vínculo entre lo individual y lo social y como lo que posibilita la sociedad humana en tanto que distinta de las sociedades animales. Mead, al igual que Peirce, trata de crear una filosofía con fundamento científico que permitiera a las teorías más especulativas ser verificables experimentalmente, dado el carácter público y antiindividualista del método científico. Dentro de este tipo de filoso-

14. Sigo en este punto la excelente biografía intelectual de Mead realizada por Hans Joas (1985).

UNIVERSITAT DE VALÈNCIA BIBLIOTECA FACULTAT DE CIÈNCIES SOCIALS

fía han de entenderse los cursos de Psicología Social Avanzada[15] que impartía a estudiantes de Psicología (entre ellos a Watson), de Sociología (como Blumer y Faris), de Antropología (como Sapir) o de Filosofía. La influencia que Mead ejerció en diversas ciencias sociales radica en su papel de filósofo exponiendo una compleja teoría, general y abstracta, del comportamiento social humano y del papel del lenguaje en la organización de ese comportamiento, al tiempo que reflexionaba sobre un tipo de lenguaje, el de la ciencia, como mecanismo de control reflexivo de la humanidad sobre su evolución, como instrumento para diseñar el cambio social. Esta teoría, el conductismo social, rechaza las psicologías introspeccionistas buscando ganar para la ciencia un tipo de fenómenos, los mentales, hasta ese entonces no susceptible de estudiarse con el método científico.[16] Cuando la teoría de la evolución de las especies era la consigna que dominaba al pensamiento científico, Mead encuadró sus teorías de psicología social dentro del esquema evolucionista aunque su interés estaba centrado en señalar lo que separaba a la especie humana del resto de las especies. Dentro del evolucionismo, Mead trata posteriormente de encajar las consecuencias filosóficas de la teoría de la relatividad de Einstein que habían sido enunciadas por Whitehead (otro filósofo realista).[17]

Tres temas recorren la obra de Mead: *a*) la confianza en la racionalidad científica; *b*) el esfuerzo por superar la dicotomía cuerpo/espíritu, y *c*) el intento de elaborar una teoría de la intersubjetividad que conciba a la personalidad *(self)* como un producto social. Mientras que los dos primeros temas son comunes a todos los pragmatistas, y a muchos no pragmatistas, el tercero es una aportación original de Mead. A continuación veremos las conclusiones de Mead sobre estos tres temas, aunque es importante tener en mente que las preocupaciones éticas de Mead, fundamentalmente la reflexión sobre las situaciones en que surgen problemas morales y el rechazo de las teorías del individualismo egoísta, fueron el origen de su modelo de acción y de su teoría de la intersubjetividad, es decir, de su obra científica.[18]

Respecto a la creencia en el papel emancipatorio de la racionalidad científica, Mead no identifica progreso técnico con progreso social ni pretende la aplicación de la racionalidad tecnológica a los problemas sociales. Más bien, toma a la racionalidad científica, entendida como la forma en que se lleva a cabo la comunicación entre los científicos, como un modelo para la reforma de los procesos de toma de decisiones sociales. Frente a la ambivalencia que el concepto de racionalidad tiene en la obra de

15. Uno de estos cursos es el publicado como *Mind, Self and Society* (traducido al español como *Espíritu, Persona y Sociedad desde el punto de vista del conductismo social*), edición de los apuntes de clase hecha por Ch. Morris en 1934.

16. Pese a ello, Charles Morris, en la introducción a *Espíritu, persona y sociedad*, se queja de que Mead no dejó indicaciones acerca de cómo probar empíricamente su teoría general.

17. Esta tarea es la teoría de las perspectivas, expuesta en 1927 en «La Realidad objetiva de las perspectivas». Véase González de la Fe (1985) para una explicación de la misma.

18. H. Joas (1985), p. 121.

Weber, Mead defiende una noción clara de racionalidad cuyo componente central es la libertad de comunicación. Como reformista social, estaba convencido de la posibilidad de aplicar el conocimiento científico a la mejora de las condiciones sociales. Como filósofo y científico social, Mead tenía que elaborar una teoría sobre las condiciones que hacen posible la racionalidad de la toma de decisiones sociales.

Sobre la relación mente-cuerpo, Mead considera que el modelo darwiniano de un organismo que sobrevive activamente en un entorno hacía posible ir más allá de la filosofía trascendental que requiere la certeza reflexiva del ego pensante. El no separar la mente del cuerpo permite, por una parte, no separar los logros culturales o espirituales de la dimensión material, técnica o civilizatoria y mantener, por tanto, una concepción de la racionalidad; por otra parte, permite rehabilitar los impulsos organísmicos en el campo de la psicología y prestar atención a las actividades físicas o sensorio-motoras en pedagogía.

El tercer tema, la teoría social del *self* o sí mismo, dota a los anteriores de pleno sentido, dado que esta teoría esboza las condiciones antropológicas que permitirían la realización de una sociedad ideal, basada en la universalidad de significados característica de la racionalidad de la ciencia, al tiempo que sitúa la racionalidad científica como un producto de la actividad inteligente de los humanos en su lucha adaptativa por solucionar los problemas del entorno.[19]

3.1. El conductismo social

En «Las teorías individualista y social de la persona», Mead expone las ventajas de su punto de vista, el conductismo social, al solucionar los problemas no resueltos en las diversas alternativas individualistas. El punto de partida del conductismo social sitúa al proceso social como anterior al individuo, lo que le permite desvelar el «misterio» de la conciencia y explicarla en términos naturalistas. Presuponer la sociedad como anterior a los individuos posibilita una teoría de la mente (espíritu) considerada como producto de la comunicación surgida en la interacción de los individuos en el proceso social. Tanto para Wundt como para Darwin la comunicación es la salida al exterior de algo que está dentro del individuo, bien sean emociones, bien sean mentes que están en condiciones de comunicarse, lo cual obliga a explicar dónde está ese algo y cómo llegó hasta allí. Mead, por el contrario, explica la existencia de las mentes como fenómenos que surgen de la experiencia social y de la comunicación de individuos dentro de ella. A diferencia de la concepción individualista

19. Según Joas, con esta teoría Mead elimina una de las piedras angulares de la ideología burguesa, la doctrina del individualismo posesivo, al demostrar que la individualización no es un prerrequisito para la formación de la sociedad, sino una consecuencia de la estructura de los procesos vitales socialmente organizados de los seres humanos.

de la mente de la psicología de James y Dewey, Mead concibe la mente como un producto social. La mente emerge y opera en un medio social y su función también es social: permitir la coordinación de las actividades y las relaciones sociales, pues el lugar de la mente no está en el individuo, sino en el proceso social que une las actividades de los miembros de la sociedad. «El campo de cualquier mente individual se extiende hasta donde se extiende la actividad social o el aparato de relaciones sociales que la constituye» [G. H. Mead (1934), *Espíritu, Persona y Sociedad*, en adelante *EPS*, p. 245n].[20]

Para Mead, entonces, lo que implica tener una mente es la capacidad de inteligencia reflexiva que viene dada, a nivel biológico, por las peculiaridades del sistema nervioso central; a nivel sociológico por el desarrollo de la simbolización en el proceso social humano; y a nivel psicológico, por la posibilidad de adoptar el rol del otro (o tomar la actitud del otro, *role-taking*) y reaccionar hacia nosotros mismos como los otros reaccionan. La inteligencia reflexiva, como característica de la mente humana, permite el control y la organización de la conducta, así como posibilita también la previsión del futuro u organización temporal de la mente: la posibilidad de representarse el futuro y de organizar la conducta presente en términos de esa representación. Dicha representación se realiza por medio de símbolos que hacen posible su almacenamiento para dar indicaciones a sí mismo y a otros. Esta conducta reflexiva e inteligente, dice Mead, es «la forma más eficaz de adaptación al medio social, y por cierto que al medio en general, de que dispone el individuo» (*EPS*, p. 136). Hay que destacar que con el proceso de significación hecho posible por la inteligencia reflexiva característica de la mente (o espíritu) no sólo el individuo humano se adapta a su medio sino que *crea* el medio. Es el avance creativo de la naturaleza que Mead expone en la filosofía de las perspectivas al final de su vida.

El lenguaje simbólico es lo específico de la especie humana y lo que la diferencia del resto de las especies. Para Mead, lo que el individuo logra con el lenguaje es un autocondicionamiento constante, en el sentido de que al hablar con significación no sólo provocamos una reacción en el que escucha, sino que nuestro gesto vocal sirve al mismo tiempo como estímulo para nosotros mismos; y cuando oímos a alguien que nos habla no sólo reaccionamos mecánicamente a ese estímulo, sino que nos hacemos a nosotros el mismo tipo de estimulación que nos hace el otro, pues tenemos conciencia de la significación. El pensamiento es simbólico y la conducta inteligente requiere el dominio de los símbolos. Mead concibe, al igual que Peirce, el pensamiento como comunicación, pues el significado cognoscitivo de los símbolos usados sólo puede establecerse comunicativamente. La teoría del significado de Mead tiene la misma estructura triádica que la de Peirce. Para éste, la significación es un proceso que involu-

20. Una concepción similar mantendrá Goffman posteriormente sobre el yo, aunque no por influencia de Mead, sino de Durkheim, con quien Mead tiene bastantes semejanzas.

cra la relación entre un objeto, un signo y un interpretante; para Mead, la significación tiene una doble referencia, una hacia la cosa indicada (el «objeto» de Peirce) y la segunda hacia la respuesta (el «interpretante» de Peirce). La relación del símbolo con la cosa u objeto consiste en que la indica, la señala o la representa; la relación del símbolo con la respuesta consiste en que la experiencia del símbolo sustituye a la experiencia del objeto y provoca la misma respuesta que provoca el objeto.

3.2. Teoría de la personalidad social

Hemos visto que la mente o espíritu es lo que permite al individuo hacerse consciente de sus relaciones con el proceso social como un todo y con los otros individuos que participan en el proceso, y adaptar así su conducta a la del grupo. Lo característico del espíritu o mente es, pues, la inteligencia reflexiva que consiste en representar el futuro en términos de ideas. Mientras que la acción no humana encara el futuro realizando conductas guiadas por aprendizajes mecánicos, la acción humana está guiada por la simbolización de las características de los objetos, lo que permite indicarlas —a sí mismo y a otros— como si estuviesen presentes. Una vez que el individuo se hace consciente de sí mismo, de sus relaciones con el proceso social y con los otros participantes en él, podemos decir que posee un yo *(self)* o una personalidad en tanto que se percibe a sí mismo como unidad de acción y organiza su experiencia social en torno a sí como unidad de referencia. El *self*, al igual que la mente, es un producto social, no es innato, y se concibe como proceso de acción y no como una entidad poseída por el individuo. Podemos decir que existe un individuo humano cuando está socializado, cuando exhibe conductas organizadas que son reflejo de las actitudes organizadas del grupo a que pertenece. Este grupo social al que el individuo pertenece es denominado por Mead «Otro Generalizado» y definido como la generalización de las actitudes organizadas de la comunidad en tanto que intervienen en la experiencia de los miembros. La forma de influencia de la comunidad en los individuos es a través del Otro Generalizado y mediante él se ejerce el control social que pasa a ser así autocontrol.[21] El pensamiento de los individuos, la conversación interna mediante gestos significantes es, por tanto, conversación con el Otro Generalizado.

Mead, además, ofrece una explicación de los procesos mediante los cuales los individuos llegan a adquirir su personalidad. Éste es un rasgo notable de la teoría de Mead en tanto que la mayoría de las teorías se limitan a presentar un actor que interpreta, evalúa, actúa, etc., sin que se nos explique de qué modo adquiere tales capacidades. La adquisición del Otro Generalizado, y por tanto el pleno desarrollo del *self* en el indi-

21. Nótese la semejanza con el concepto de «conciencia colectiva» de Durkheim.

viduo, es un proceso evolutivo que, según Mead, tiene dos fases consecutivas de adopción de actitudes de otros: el juego —en el cual el niño adopta actitudes o roles de otros de forma consecutiva y uno cada vez— y el deporte o juego de reglas —en el cual el niño aprende a organizar un conjunto de actitudes y las interioriza o adopta como un todo, insertando su propio rol dentro y como parte de ese conjunto más amplio—. De este modo, en el desarrollo de la persona hay dos etapas. Una constituida «por la organización de las actitudes particulares de otros individuos» y otra, más inclusiva y completa, en la que se añade a la anterior «la organización de las actitudes sociales del Otro Generalizado» (*EPS*, p. 187).

La concepción procesual de la realidad mantenida por el pragmatismo, compartida por Mead, le lleva a introducir en el *self* el mismo movimiento, incertidumbre y cambio que constituye la experiencia y que se da en el mundo. Tratando de explicar las complejas causas mentales de la conducta innovadora, Mead aborda los problemas que plantea la relación entre la situación social y cada *self* implicado estableciendo una dialéctica entre dos componentes inseparables de la personalidad, el «Yo» *(I)* y el «Mí» *(Me)*, que en realidad son concebidos como dos personas dentro de la persona. Resulta así que el problema de explicar la motivación de la conducta del *self* se elimina por desplazamiento de la motivación al «Yo» y al «Mí». Poco sabemos de ambos, salvo que existen e interactúan en el *self*. Mead es consciente del carácter difuso de su solución, puesto que advierte: «No pretendo plantear la cuestión metafísica de cómo una persona puede ser a la vez "Yo" y "Mí", sino investigar la significación de tal distinción desde el punto de vista de la conducta misma» (*EPS*, p. 201). El «Yo» introduce la novedad en el comportamiento frente a la homogeneidad del «Mí» social. El «Mí» sería la actitud social, la «definición» o «representación» que cada individuo hace del proceso social en términos de símbolos significativos que sirven como estímulo a nuestra reacción y a nuestra coordinación con otros, hecha posible por la mente y la conciencia de sí adquiridas en la interacción social. Este «Mí» da cuenta de los hábitos y aprendizajes de los individuos, de las diferentes respuestas posibles a una situación determinada del *ethos* producto de la acumulación de experiencia. El «Yo» permite la elección entre respuestas posibles, la respuesta espontánea y la imaginación de respuestas nuevas. Aparte de la interacción en el *self* hay otra relación entre el «Yo» y el «Mí», pues el «Yo» es puro presente que tan pronto se incorpora a la memoria lo hace ya en forma de «Mí». El Yo es acción, mientras que el Mí es pensamiento y reflexión sobre la acción.

Finalmente hay que destacar que el carácter del *self* es cognitivo por excelencia frente a las definiciones emotivistas de Cooley y James. Para Mead es imposible que el «sentimiento de sí» en tanto que experiencia del individuo pueda dar origen a la persona, al *self*, debido a que dicha experiencia no implica la adopción por parte del individuo de las actitudes de los otros hacia él. El pensamiento es lo fundamental en la constitución

de la persona y el pensamiento es interiorización y dramatización de la conversación externa de gestos significantes, de lenguaje simbólico humano. La esencia de la persona, según Mead, es cognoscitiva y el conocimiento implica comunicación, es social por definición.

4. La Escuela de Chicago: Thomas y Park

La ciudad de Chicago fue un importante núcleo de desarrollo industrial y urbano, centro de tensiones y conflictos sociales, y sede de una importante universidad donde se formaban profesores para universidades y *Colleges* de todo el país y donde se realizaron numerosas investigaciones sobre la vida social comunitaria y sus problemas, luego conocidas como *Sociología Ecológica Urbana*. La Sociología Urbana, la Ecología Humana, la Sociología de la Desviación e importantes ramas de la psicología social, la antropología y la sociología tienen como fundadores o pioneros a algunos de los miembros de la Universidad de Chicago de los primeros treinta años del siglo XX. Las investigaciones realizadas se centraban en problemas como la pobreza, la inmigración, la integración social de las minorías, la desorganización de la personalidad producto del cambio de entorno, los problemas raciales, las relaciones entre las clases y estamentos sociales y las reglas culturales que las regían, la estructura ocupacional y el impacto de la formación de nuevas profesiones en relación a las clases sociales y el poder, la marginación y la desviación social. Este material, documentado principalmente según métodos etnográficos y cualitativos más que cuantitativos (o en todo caso usando ambos, a medida que se desarrolla la estadística y se prestigia el cuantitativismo), hizo posible una sociología distinta a la spenceriana.[22] Las consecuencias que los filósofos pragmatistas sacaron de la teoría darwinista, la influencia de la sociología de Simmel, cuyos trabajos se publicaron ampliamente en Chicago, y el trabajo creador de filósofos como Mead y Dewey y de sociólogos como Thomas, Park o Hughes dio como resultado un producto sociológico distintivo que sigue siendo fuente de inspiración para la sociología contemporánea.

Sin embargo, estrictamente hablando, lo que se denomina «escuela» de Chicago de Sociología tiene más de mito que de realidad. El mito de la «escuela de Chicago» fue creado en los años 1940 y 50, de hegemonía del funcionalismo y los estudios cuantitativos, para justificar una sociología «alternativa», el Interaccionismo Simbólico de Herbert Blumer que se verá en el apartado siguiente. El mito de la «escuela de Chicago» hizo posible postular una «herencia» de la que reclamarse heredero legítimo y

22. Spencer influyó en las teorías de los «padres fundadores» de la sociología norteamericana prepragmatistas (Sumner y Ward), que venían a ser repeticiones más o menos matizadas del esquema evolutivo general de Spencer —utilitarismo y liberalismo incluidos— sin que otras teorías sociales europeas rivalizaran en cuanto a popularidad y aceptación con la spenceriana.

guardián.[23] Sin embargo, aunque en rigor no podamos hablar de una *escuela* de sociología en la Universidad de Chicago —un *corpus* conceptual coherente y compartido, un conjunto de hipótesis de trabajo y un programa de investigaciones para someterlas a prueba—, ello no impide reconocer las aportaciones realizadas por importantes figuras que desarrollaron allí su trabajo y que legaron a la sociología útiles herramientas conceptuales y metodológicas. La sociología realizada en Chicago en el medio siglo que va desde la fundación del Departamento por Albion Small en 1892 a 1940, tendrá cierto «aire de familia» y será la forma estándar de hacer sociología hasta que empiece a ser cuestionada y considerada como «pasada de moda» en los años 40 y 50, con otras concepciones epistemológicas y metodológicas en las ciencias sociales y otros problemas para la teoría y la investigación sociológicas.

La sociología de Chicago será hegemónica y controlará mediante su revista, *American Journal of Sociology*, la producción teórica y el reparto de puestos de la comunidad y la profesión sociológica agrupada en la *American Sociological Society*[24] hasta que en 1935 fuera desplazada por el tándem Columbia-Harvard.[25] Esta pérdida de influencia pudo deberse a que, una vez superado el spencerianismo, se encerró en sí misma y no tuvo en cuenta desarrollos teóricos realizados en Europa (como las sociologías de Weber, Durkheim o Pareto que se empiezan a conocer a partir de los años 1930) al considerarla inferior a la propia, al tiempo que se centró exclusivamente en la ciudad de Chicago como gran laboratorio experimental que daba origen a las teorías. Los acontecimientos de la década de 1930 trajeron cambios importantes que dejaron obsoleta la sociología de Chicago. Las consecuencias sociales y políticas de la crisis financiera de 1929 supuso la entrada del pensamiento marxista y socialista en la patria por excelencia del capitalismo; la llegada al poder de los nazis en Alemania en 1933 que supuso la emigración hacia los Estados Unidos de gran parte de la *intelligentsia* centroeuropea (muchos de ellos de procedencia judía y en algunos casos seguidores del marxismo); los cambios en la concepción de la tarea científica en sociología, fruto tanto de la obra de Parsons (que trató de aunar el estudio europeo de la acción con la tradición americana de estudio de la conducta) como del auge del neopositivismo, son algunos de los factores que habían transformado la escena de problemas a los que el primer pragmatismo se había enfrentado y a los que los sociólogos del Chicago de este tiempo trataron de dar respuesta.

23. Howard S. Becker, estudiante de sociología en el Chicago de ese tiempo, niega la existencia de una *escuela de pensamiento* o cosa remotamente parecida, aunque admite que pueda hablarse de una *escuela de actividad*, de gente que hace cosas juntas, especialmente tareas docentes, de graduación y de investigación de las que dependen el prestigio y los fondos de un Departamento universitario.

24. Lengermann (1979) cuenta el «golpe de estado» que se produjo en el seno de la *American Sociological Society* y que acabó con la hegemonía de Chicago y la fundación de un órgano de expresión propio, la *American Sociological Review*. También Coser (1976) y Faris (1970).

25. En la Universidad de Columbia estuvieron, entre otros, Paul Lazarsfeld y Robert K. Merton, quienes impulsaron el uso de la estadística y los métodos cuantitativos para la investigación sociológica, amén de sostener otra concepción de las relaciones de la teoría y la investigación empíricas. En Harvard, como es sabido, estaba Talcott Parsons.

La Universidad de Chicago estaba orientada principalmente a la investigación y la docencia para graduados (lo que equivaldría al segundo y tercer ciclos actuales). La teoría se concebía como conjunto de hipótesis para la investigación empírica, como un medio de acumular conocimientos detallados sobre el cambio social y la vida urbana. Por ello, desde su fundación en 1892 hasta 1920, en el Departamento de Sociología de Chicago apenas hubo dos grandes corrientes teóricas: la de las «fuerzas sociales» y la «interaccionista», y ambas ponían el énfasis en el individuo, siendo la sociedad su entorno. Por los años 1920 aparecieron algunas propuestas de predominio de lo social por parte de antiguos alumnos de Mead, tensión que se pone de manifiesto en el libro de texto más influyente de la sociología americana, publicado por esas fechas, el de Park y Burgess de 1921, *Introduction to the Science of Sociology*, donde se combina una definición de la sociología como estudio de la conducta colectiva en la que el grupo tiene predominio y controla al individuo, con una posición centrada en el individuo y en la psicología social. En los años del esplendor, en Chicago se reunieron importantes figuras que eran firmas regulares en la *American Journal of Sociology* y el *Social Sciences Research Building* fue el centro de una extensa red que abarcaba prácticamente a toda la sociología de lengua inglesa.[26] Autores hoy clásicos como William Thomas, Robert Park, Ernest Burgess, Everett Hughes, Louis Wirth o Lloyd Warner[27] realizaron allí su labor, al igual que allí empezaron sus carreras, ya en los años 40, sociólogos que luego alcanzarían fama como Daniel Bell, Charles W. Mills o David Riesman. Nos ocuparemos con algún detalle sólo de Thomas, por su influencia en Blumer, y de Park, por la que también ejerció sobre Blumer y sobre Hughes, uno de los pocos maestros reconocidos por Goffman.

4.1. Orígenes: Albion Small

Albion Small (1854-1926), formado inicialmente como teólogo y posteriormente en Alemania entre 1879 y 1881, fue el fundador del Departamento de Sociología y el introductor de muchas ideas de la sociología alemana en la americana. Además de sus propias obras, publicó muchas obras de Simmel en *American Journal of Sociology*. Small elaboró una teoría sociológica darwinista alejada del organicismo spenceriano, según la cual la sociología es el estudio de los procesos de asociación humanos, las adaptaciones mutuas de los individuos en sociedad. Para él, todos los hechos sociales son combinaciones de hechos individuales, y la asociación

26. Es por ello que Goffman va a estudiar a Chicago después de diplomarse en Canadá, dado que su tutor en Canadá es Ray Birdwhistell, procedente de la Universidad de Chicago donde había trabajado con Lloyd Warner.

27. Los estudios de Warner sobre Yankee City, Jonesville, Bronzeville o Deep South, además de permitir el desarrollo de la sociología empírica estadounidense, establecieron un mapa detallado de la estructura social de la sociedad americana.

humana se explica porque los humanos poseen, junto a los instintos biológicos, unas «fuerzas sociales» que les impelen a asociarse. Estas fuerzas, que llamó «intereses», se definen, con notable ambigüedad, como «una aptitud no satisfecha correspondiente a una situación no realizada» y son seis: salud, riqueza, sociabilidad, conocimiento, belleza y justicia. Objetivamente considerados, estos intereses son necesidades, subjetivamente son deseos.[28] Cualquier acto humano podía explicarse como combinación de uno o más de estos intereses, pues los intereses son los móviles más simples que pueden descubrirse en la conducta humana. Partiendo de estas fuerzas elementales, concebía la existencia de sociedades al estilo de los darwinistas sociales, como una antítesis de individuos de cuyo conflicto surgía el establecimiento del dominio de los más fuertes. Las instituciones se conciben como un medio de satisfacer deseos personales y en el origen del Estado se postula un contrato social. El progreso se manifiesta en la sociedad humana mediante la socialización, que sustituye el antagonismo por la cooperación. La importancia de Small es mayor como fundador del *American Journal of Sociolgy* en 1895 (que se sigue publicando hoy) y por el ímpetu académico que dio a los estudios de sociología que por sus teorías, pues practicó una forma de sociología que ya en su tiempo estaba en decadencia.

4.2. El interaccionismo de William Thomas

Más interesante es la figura de W. Thomas (1863-1947), coautor con Znaniecki del paradigmático *El campesino polaco en Europa y América*, su obra más conocida y reconocida. Al principio de su carrera, Thomas siguió la línea de Small sustituyendo los seis intereses por cuatro «deseos» (nuevas experiencias, dominio o habilidad, reconocimiento y seguridad). Pronto cambió su orientación teórica hacia el interaccionismo influido por la sociología de Cooley y por las ideas de Dewey, lo que lo convierte en el antecedente más claro del Interaccionismo Simbólico posterior.

El interaccionismo se caracteriza por considerar que todos los hechos sociales han de verse como manifestaciones de las interacciones humanas en marcos históricos concretos, y por concebir a la acción social como producto de los motivos e intenciones de los actores. Los interaccionistas conciben los procesos sociales como susceptibles de manipulación por las conciencias individuales que buscan lograr sus metas. Esta concepción favorece el uso de métodos de introspección y comprensión como herramientas de conocimiento para la sociología. Al igual que Cooley, quien defendió la introspección como la única metodología posible para la sociología debido a la naturaleza mental de la sociedad,

28. A. Small, 1905, *General Sociology*, cit. Timasheff (1955), p. 90.

Thomas impulsó también la introspección, si bien combinándola con otro tipo de métodos cualitativos como las historias de vidas, el uso de documentos personales de los estudiados (diarios, cartas, etc.) y la observación participante, que constituyen una parte importante de su legado a las ciencias sociales.

Thomas utilizó un enfoque situacional como centro de su sociología. Para él, la definición individual de la situación es la unidad crítica en la explicación de la conducta social. Como él mismo señala, se cambia la pregunta del *por qué* de la conducta —sus causas orgánicas— por la del *cómo* se comportan los individuos en situaciones específicas —la observación, medida y comparación de las manifestaciones de la conducta—.[29] La *situación* se compone de tres elementos diferenciados: valores, actitudes y definición de la situación. Los *valores* son los objetos sociales relevantes a la conciencia del actor que surgen de los sectores institucionalizados de la sociedad y son relativamente objetivos. Las *actitudes* son aquellas preexistentes en el actor con respecto a los objetos sociales relevantes, surgen de las experiencias previas del actor y son subjetivas. La *definición de la situación* es el entendimiento que tiene el actor de los valores, las actitudes y las condiciones del entorno. El actor se comporta siempre «*como si*» la situación fuera tal como él la define, por lo que la definición de la situación es el elemento más fiable para las predicciones de la conducta. De ahí el conocido como «teorema de Thomas» según el cual, lo que los hombres definen como real es real en sus consecuencias y efectos, con independencia de su realidad objetiva.[30]

El enfoque situacional es un medio para llevar a cabo investigaciones empíricas, una técnica para interpretar la realidad social basada en el postulado de que «la causa de un fenómeno social o individual nunca es otro fenómeno social o individual solo, sino siempre una combinación de un fenómeno social y otro individual».[31] El individuo actúa hacia las cosas según el significado que éstas posean para él a través del contacto personal y la socialización anterior. Thomas señala la imposibilidad de dar prioridad en la explicación al elemento social o al individual, considerando que existe una tensión entre el significado social y el individual. Como resultado de esta tensión, «el individuo luchando por autoexpresarse y la sociedad por controlarlo», se produce la evolución personal, siendo la personalidad, pues, un proceso dinámico y no una esencia. Thomas da primacía a las explicaciones psicológicas (definición de las situaciones por los individuos) en la tarea sociológica, considerando a la psicología social como una extensión de la psicología individual. No considera al individuo como totalmente socializado, sino sólo a medias, pues cosas tales como roles sociales, formas de la estructura social o sistemas de creencias

29. Thomas y Thomas (1928): The Child in America, tomado de Lewis y Smith (1980), p. 159.
30. Una elaboración de este teorema es el artículo «La profecía que se cumple a sí misma» de R. K. Merton (1968).
31. Thomas (1951): *Social Behaviour and Personality*, p. 55; cit. Lewis y Smith (1980), p. 159.

permanecen fuera de él; aunque puedan coaccionarlo y él se someta a ellas no están en su interior.[32]

4.3. Robert E. Park: ecología humana y sociología urbana

Robert Park (1864-1944) es el «padre» de la sociología urbana y de la ecología humana. Alumno de Simmel en Berlín, se incorpora al Departamento de Sociología de Chicago en 1914, a los 50 años, procedente de la filosofía y el periodismo. Su libro más famoso, además del ya mencionado manual de sociología, fue *The City*, publicado en 1925 también en colaboración con Ernest Burguess. Park fue el creador de la *ecología humana*, inspirándose en las investigaciones de los biólogos de su universidad sobre especies vegetales, enfoque que muestra la influencia del pragmatismo en los estudios etnográficos sobre la ciudad de Chicago, concebida como microcosmos social donde poner a prueba hipótesis y métodos de investigación. El hecho de que tanto la Ecología Humana como la Sociología Urbana, en las que Park fue pionero, sean hoy materias ampliamente desarrolladas muestra la fecundidad de las ideas de Simmel puestas a prueba en el «laboratorio» de Park. Señalaremos a continuación algunas ideas básicas de Park y su impronta simmeliana.[33]

Park define la sociología como una ciencia de la conducta colectiva. La sociedad se concibe como producto de las interacciones entre los individuos que la componen controladas por un cuerpo de tradiciones y normas surgidas del proceso de interacción. La sociedad implica control: organizar, integrar y dirigir las energías de los individuos componentes. Los procesos sociales implican antagonismo, conflicto y competición, tanto entre individuos como entre grupos de individuos. El control social ordena esos procesos, lo que no quiere decir que los erradique, sino sólo que los vuelve latentes o los conduce por canales socialmente aceptados. Éstos son los procesos de acomodación que señalan, al menos temporalmente, arreglos que definen las relaciones recíprocas y las respectivas esferas de acción de individuos y grupos, y que tienen éxito durante cierto tiempo para contener los antagonismos, de tal forma que se alcanza una acomodación. Además de los procesos de competición, conflicto y acomodación, Park señaló un cuarto, la asimilación, visto como un proceso de interpenetración y fusión por el que las personas y los grupos adquieren los recuerdos, sentimientos y actitudes de otras personas y grupos de tal modo que, al compartir su experiencia y su historia, se incorporan en una cultura común. Mientras que los tres procesos anteriores funcionan en una amplia diversidad de interacciones sociales, Park reservó el proceso de asimilación para la sociología de la cultura y las relaciones interétnicas.

32. Esta concepción la mantendrá posteriormente el Interaccionismo Simbólico de Blumer, mientras que Goffman sostendrá lo contrario.

33. Para esta exposición se ha usado a Coser (1977).

Aplicando el concepto de distancia social de Simmel al estudio de las relaciones entre las razas americanas, Park señala la distancia social, convencional y fija, que asegura que el negro «esté en su sitio». La distancia social mantiene las relaciones entre el subordinado y el superordinado, tanto en el nivel grupal como individual. Los *prejuicios* son la disposición espontánea a mantener la distancia social y son tan inevitables como las convicciones, en la medida en que las amistades y las enemistades, las filias y las fobias son correlativas. El prejuicio y la distancia social son aspectos permanentes de la asociación humana. El prejuicio funciona cuando el subordinado acepta su estatus inferior. Cuando no, surge el antagonismo y el conflicto, sea de raza, de clase o de casta, lo que da origen a cambios en el orden social de estatus, lográndose nuevas acomodaciones. Otra figura bien conocida de Park es la del «hombre marginal», visto como agente de cambio social, en la medida en que el concepto de sí de los marginados, como los mulatos americanos o los judíos europeos, tiene su anclaje en dos grupos distintos sin pertenecer completamente a ninguno de ellos. El marginado vive en dos mundos y en los dos se siente extraño, y en la medida en que integra dos visiones distintas, es fuente de cambios y fusiones en la cultura.[34]

Park aborda el cambio social como «historia natural», una secuencia en tres etapas. La primera de ellas, la insatisfacción, da como resultado disturbios y malestar social, lo que conduce a la segunda, los movimientos de masas, los cuales acaban en nuevas acomodaciones dentro de un nuevo orden social reestructurado. Park analiza el comportamiento de la masa o multitud, como formación social originaria y agente de los procesos de conflicto debido a la insatisfacción social, en contraste con los de la audiencia o público, caracterizada por una conciencia colectiva, una identidad y un liderazgo. Cuando las masas no pensantes se transforman en públicos reflexivos emergen nuevas entidades sociales que, en circunstancias propicias, acaban con tradiciones y preparan el camino de acomodaciones nuevas que caracterizan un nuevo orden social.

Park usa también la óptica biológica de la historia natural para el estudio de la ciudad, señalando varias etapas en los procesos de invasión y sucesión mediante los cuales distintos grupos reparten sus nichos ecológicos en el entorno urbano.[35] Como resultado de estos procesos, la ciudad se considera compuesta de cinco zonas, en un modelo de anillos concéntricos que van ampliándose e invadiendo la siguiente, a medida que la ciudad crece por el territorio. Las cinco zonas son: el *centro de negocios* de la ciudad, la *zona de transición* ocupada por grupos de inmigrantes recientes (casas deterioradas, fábricas y edificios abandonados), la *zona de dormitorio* de la clase trabajadora (bloques de viviendas para familias), la *zona residencial* (casas individuales, jardines, garajes), y la *zona de conmutación*

34. Los estudios sobre la distancia social, el prejuicio y el marginado están en Park (1950), *Race and Culture*.

35. Park y Burgess (1925), *The City*.

que abarca a los suburbios. Cada zona va invadiendo y dominando gradualmente las zonas adyacentes a medida que la ciudad se expande. El proceso «natural» es de invasión, dominio y sucesión, muy parecido al modo como una nueva especie de plantas se hace con el control de un ecosistema. Este modelo de ciudad se ha comprobado que funciona en muchos casos, salvo en las ciudades modernas planificadas.

Park habla de un «orden biótico» común a plantas y animales (incluidos los humanos) al que llama comunidad, cuyas características son: 1) una población territorialmente organizada; 2) más o menos arraigada en el suelo que ocupa; 3) sus unidades individuales viven en relación de interdependencia mutua que es simbiótica. Las sociedades simbióticas, sean de la especie que sean, implican complejas interrelaciones, especialmente una compleja cooperación competitiva que conduce a un orden espacial en el cual cada individuo tiene un nicho en el entorno correspondiente a su capacidad para imponerse. La competición da lugar a los dos principios ecológicos principales: el dominio y la sucesión. El dominio tiene que ver con la lucha entre especies, grupos e individuos; la sucesión con las secuencias de cambio que las especies experimentan en su desarrollo. Aunque Park destacó las similitudes entre las comunidades de plantas y animales con las humanas, también destacó sus diferencias: además del orden biótico en las comunidades humanas, a diferencia de las otras, se da un orden moral, un conjunto de acciones colectivas, de solidaridad social, de propósitos comunes. Para Park, la sociedad siempre incluye más que la cooperación competitiva que resulta en interdependencia económica: un orden moral social basado en la comunicación entre individuos autoconscientes que hace posible la acción colectiva, y suaviza el impacto de la lucha competitiva por la existencia mediante el control social y la implicación en tareas comunes.

5. H. Blumer y el interaccionismo simbólico

Herbert Blumer (1900-1987) llegó a la Universidad de Chicago como doctorando en 1925 y siguió cursos de Mead, Thomas, Park y Dewey. En 1931, año de la muerte de Mead, entra como profesor del Departamento de Sociología, donde ejercerá gran influencia después de la jubilación de Park en 1934. Fue secretario de la *American Sociological Association* desde 1930 a 1935 (año del «golpe de estado» de Columbia), y desde 1941 hasta 1952 fue editor de la *American Journal of Sociology*, cargo que deja al ser contratado por la Universidad de California en Berkeley para poner en marcha los estudios de sociología en la costa oeste. Blumer acuñó el término «interaccionismo simbólico»[36] en 1937, postulando una sociología basada en su interpretación de las «consecuencias sociológicas del

36. Para algunos autores, ésa ha sido la única aportación real de Blumer a la sociología. Véase Meltzer, Petras y Reynolds (1975).

pensamiento de Mead» y en las obras de Thomas y Park, dando origen al mito de la «Escuela de Chicago». Esta sociología se opone expresa y radicalmente a la sociología cuantitativa que ya empezaba a ser dominante. Durante los años 60, en abierta oposición al funcionalismo y a las investigaciones de creciente sofisticación estadística, Blumer aglutinó a un nutrido grupo de sociólogos que «resucitaron» el espíritu mítico de la «Escuela de Chicago», dando origen a una «*segunda* Escuela de Chicago», el Interaccionismo Simbólico, caracterizado por la metodología cualitativa y por un fuerte componente de conciencia grupal «alternativa».[37] Blumer fue el «padre fundador» del Interaccionismo Simbólico al haber acuñado la etiqueta y haber sintetizado la fórmula que sirve de punto de referencia para la clasificación de todos los que se llaman interaccionistas simbólicos, que pueden definirse por su grado de acuerdo o desacuerdo respecto a ella. Desde los inicios, hubo discrepancias sobre las lecturas del pensamiento de Mead y las premisas blumerianas que supusieron al menos dos corrientes en el Interaccionismo Simbólico: la de Blumer y la de Manford Kuhn, defensor de diseños experimentales para poner de manifiesto el carácter social del *self* y los mecanismos por los que tiene lugar el proceso de adopción de las actitudes del otro, concepto central de la teoría de Mead, como hemos visto, y que Blumer redefine. Los seguidores de Kuhn, conocidos como «Escuela de Iowa» y conductistas sociales, hacen una lectura propia de la obra Mead que aporta variedad a la rama principal del Interaccionismo Simbólico constituida por los seguidores de Blumer.

Los interaccionistas simbólicos organizan su «paradigma». En 1978 se funda la ISSS, *Interaction Simbolic Studies Society,* y se editan las publicaciones que recogerán los resultados del nuevo enfoque, *Simbolic Interaction* y *Studies in Symbolic Interaction.* El declive del funcionalismo y su pérdida de influencia en la sociología norteamericana y europea puso de relieve que el Interaccionismo Simbólico era fundamentalmente un paraguas «antifuncionalista», dado que la proliferación de críticas y enfoques alternativos al funcionalismo que caracterizaron a los años 70 y 80 diluyeron lo distintivo del Interaccionismo Simbólico —ser la «leal oposición» en los 40 y 50—. A medida que más y más sociólogos formados como interaccionistas simbólicos, no sólo en California sino también en otras universidades estadounidenses y europeas,[38] ocupaban puestos de profesores e investigadores e inundaban de originales las publicaciones sociológicas, el interaccionismo simbólico logró legitimidad y respetabilidad académicas, formando parte plena de la «sociología del *establishment*». Nos ocuparemos en el último apartado de la situación actual y dedicaremos el resto de éste a pormenorizar el enfoque de Blumer que

37. El Interaccionismo Simbólico fue para algunos una efervescencia californiana más de los años 60 y 70, especialmente por reclamarse una sociología «alternativa» a la «convencional», lo cual estaba muy en sintonía con los valores y actitudes entonces predominantes entre los jóvenes.

38. Hay una escuela de interaccionismo simbólico en el Reino Unido. Una destacada aportación es la de Paul Rock (1979) y los sociólogos británicos contribuyen regularmente en las publicaciones de la SSSI.

constituye el punto de referencia tanto de los acuerdos como de los desacuerdos en teoría y en metodología.

5.1. Premisas del interaccionismo simbólico

«La posición metodológica del Interaccionismo Simbólico» (1969) puede considerarse como el «catecismo» de la escuela blumeriana. Allí Blumer expone las premisas de su enfoque, marca las distancias con lo que él llama «ciencia social convencional o actualmente en boga» (fundamentalmente el funcionalismo y el conductismo), dibuja su visión del hombre y la sociedad mediante lo que denomina «imágenes radicales», critica la metodología científica al uso como inadecuada para dar cuenta de los temas desarrollados en las imágenes radicales y propone una metodología propia acorde con su particular concepción de lo que debería ser una ciencia empírica, naturalizada y realista.

Hay tres características destacadas de la perspectiva de Blumer y seguidores: 1) Una imagen del ser humano que acentúa su libertad y el carácter impredecible y creador de su conducta, lo que les lleva a enfocar el acto social como resultante de un interjuego entre los factores innovadores y sociales de los individuos. 2) Una imagen de la sociedad que acentúa su carácter procesual y el papel de los individuos dentro de ella, por lo que los factores estructurales se conciben como marcos donde sucede la acción, que consiste fundamentalmente en negociaciones o transacciones entre individuos. 3) Una metodología que se presenta como fruto de esas imágenes, que reclama la necesidad de la comprensión directa de la experiencia de los actores y hace uso de técnicas «suaves» y de conceptos «sensibilizantes», como alternativa a los métodos matemáticos y experimentales incapaces de captar los significados que mediatizan y forman las acciones humanas.[39]

Frente a las macroteorías del funcionalismo y el marxismo, Blumer propone una microsociología que exige atender al ámbito de la experiencia cotidiana y que se basa en tres premisas: 1) El ser humano orienta sus actos hacia las cosas (y «cosa» es todo lo que no es el propio ser humano concreto incluidos otros hombres) en función de los significados que las cosas tienen para él. 2) El significado de las cosas es producto de la interacción social con los demás. 3) Los significados se manipulan y modifican mediante un proceso interpretativo desarrollado por la persona al enfrentarse con las cosas. Blumer mismo reconoce que la tercera premisa es la más característica y lo que diferencia radicalmente su enfoque de otros. Como además es el punto de llegada de las otras dos, veremos primero la teoría del significado sostenida por Blumer y después su concepción de la organización social y la sociedad.

39. Meltzer, Petras y Reynolds (1975), cap. 2.

5.2. Concepción del significado

Blumer critica que las teorías «convencionales» no tomen en cuenta el «significado» como factor determinante de la conducta humana, bien porque lo absorben dentro de otros factores psicológicos o sociológicos, bien porque lo consideran un elemento neutral y no relevante. Señala dos teorías comunes del significado: las que lo sitúan como un componente de las cosas y las que lo reducen a procesos mentales de los individuos. Su concepción se postula como alternativa a ambas: «el significado que una cosa encierra para una persona es el resultado de las distintas formas en que otras personas actúan hacia ella en relación con esa cosa». De este modo, el significado es un producto social «que emana de y a través de las actividades definitorias de los individuos a medida que éstos interactúan». Pese a ser un producto social, el significado no es estable, sino que el individuo, mediante su proceso interpretativo, «selecciona, verifica, elimina, reagrupa y transforma los significados a tenor de la situación en la que se halla inmerso». Blumer no sigue la teoría del significado de Mead (pues para éste el significado es conductual y está definido precisamente como conducta de grupo) y tiene mayor apoyo teórico en las ideas de James y Thomas, lo que se explica porque el punto de partida de Blumer es individualista: «Una sociedad se compone de individuos que entablan una interacción con los demás.»[40]

Blumer distingue en la sociedad humana dos tipos de interacción: simbólica y no simbólica. La interacción no simbólica implica la interpretación del acto y se define como «una exposición de gestos y una respuesta al significado de los mismos». La interacción simbólica se concibe del siguiente modo: «La persona que responde (al gesto) organiza su respuesta basándose en el significado que los gestos encierran para ella. La persona que realiza dichos gestos se sirve de ellos como signos o indicaciones de lo que proyecta hacer, así como de lo que desea que el otro haga o comprenda. Por lo tanto, los gestos tienen significado, no sólo para la persona que los hace, sino para aquella a quien van dirigidos. Cuando el significado es el mismo para ambas personas, éstas se comprenden mutuamente.»[41] Aunque Blumer no sigue en absoluto a Mead en esto, detectó una situación que éste no contempló: la incomunicación, que puede darse cuando los mismos gestos vocales no tienen en absoluto el mismo significado.

5.3. El proceso interpretativo: Teoría de la personalidad

Los procesos interpretativos que permiten a los individuos elaborar sus acciones es la versión de Blumer del «sí mismo» o *self* de Mead. Para

40. Blumer (1969), pp. 4 y 5.
41. Blumer (1969), p. 7.

Blumer, tener un «sí mismo» se corresponde con el campo de la conciencia y es la capacidad de hacerse indicaciones a sí mismos que tienen los humanos, de considerarse como objetos. Esta capacidad es lo que permite a los individuos otorgar significado a los estímulos, convertirlos en objetos mediante un proceso de interpretación o acción simbólica. De ella se extrae, como consecuencia, el carácter construido de la acción, que ya no es una mera respuesta. Para Blumer, la capacidad de autoformularse indicaciones es «un proceso comunicativo móvil» que permite al individuo enfrentarse al mundo o a los otros, y no puede explicarse como producto de la influencia de factores interiores o exteriores (ambiente, estímulos, actitudes, etc.) «sino por el modo en que el individuo maneja e interpreta estos factores en el contexto de la acción que está elaborando».[42] El individuo elabora su acción a través del proceso de autoindicaciones y éste ocurre siempre en un contexto social. Por esto, dice Blumer, «la acción de un grupo reviste la forma de un entrelazamiento de las líneas de acción individuales» en que cada sujeto ajusta su acción a la de otros, tomando el rol de los otros (sea el de una persona específica o el Otro Generalizado), lo que le permite aprehender el significado de sus actos. La diferencia capital entre la psicología y la sociología convencionales y el Interaccionismo Simbólico radica, dice, en el no reconocimiento por parte de aquellas de este proceso de hacerse autoindicaciones que constituye el *self* humano. En esto consiste el proceso de la interpretación que está a la base de las acciones sociales, de la organización social y de la perspectiva del Interaccionismo Simbólico sobre la sociedad humana.

Cuando las unidades actuantes no son individuos, sino colectividades u organizaciones que persiguen el mismo fin con sus acciones, el proceso interpretativo individual se traduce en una definición colectiva de la situación (porque toda acción ocurre en el seno de una situación y con respecto a esa situación) que permite la actuación colectiva de sus miembros. Cuando la definición colectiva de la situación no se logra, la acción colectiva se bloquea y se requiere un esfuerzo para lograr una interpretación que permita la adaptación recíproca. Blumer afirma que, debido al papel fundamental que este proceso juega en la acción y la interacción humanas, para descubrir cualquier rasgo importante de la realidad social la única forma de explicación sociológica válida ha de ser la introspección simpatética de los procesos interpretativos de los actores sociales. Por otra parte, Blumer hace descansar toda su visión de la sociedad en los procesos interpretativos de los individuos sin señalar claramente cómo se adquiere esa capacidad de hacerse indicaciones a sí mismos y sin afirmar que es una característica de la sociedad humana, un producto social. Para Blumer, el grupo social forma parte del medio en que se desenvuelve el individuo; para Mead, el grupo es lo que permite la existencia de individuos y lo que los conforma como personas. Blumer está pensando más en la

42. Blumer (1962), pp. 182 y ss.

noción de definición de la situación de Thomas que en la consideración meadiana del *self* como interiorización del proceso social por parte del individuo hecha posible mediante la adopción de las actitudes de los otros que permiten los símbolos. En *Consecuencias sociológicas del pensamiento de G. H. Mead*, dice Blumer: «Mediante el proceso de la interacción consigo mismo, el ser humano deja de ser un organismo que responde y cuya conducta es producto de lo que influye en él desde fuera, desde dentro o desde ambas partes. Antes bien, actúa en relación con su mundo interpretando lo que se le presenta y organizando su acción sobre la base de dicha interpretación.»[43]

En «La Importancia Psicológica del Grupo Humano» (1953) señala que la vida de grupo constituye un entrelazamiento de las acciones de los individuos, que se construye o elabora a medida que se va produciendo, por lo que puede tener una trayectoria o historial variable. El que la vida de un grupo presente un carácter ordenado y estable revela la presencia de controles que intervienen. Uno de estos controles es el que los individuos se tomen en cuenta unos a otros, es decir, la interpretación y definición de la acción del otro que depende de los esquemas de definición que el individuo posea. La capacidad de hacerse indicaciones a sí mismos que tiene lugar en el seno de la interacción con otros «se convierte en el medio a través del cual es movilizado y organizado el acto propio en dicha interacción» y es a través de ella «como el grupo humano, en su sentido más amplio, es decir, en lo que Mead llama comunidad, interviene en la interacción..., aunque... no esté físicamente presente».[44]

5.4. La sociedad como «orden negociado»

En *La Sociedad como Interacción Simbólica*,[45] Blumer trata el punto de vista de la organización y la estructura sociales a partir igualmente de una crítica a la sociología «convencional» por la elección de unidades analíticas macro. Para Blumer, el problema principal es que los sociólogos no estudian la sociedad tomando como unidad de estudio a unidades de acción, sino en base a la estructura u organización de la sociedad y considerando la acción como expresión de esa estructura u organización. Como ejemplo de categorías estructurales cita al sistema social, la cultura, las normas, los valores, la estratificación social y los niveles de estatus, los roles y la organización institucional, que se usan «tanto para analizar la sociedad como para explicar la acción social que tiene lugar en ella». Respecto a la organización social, los sociólogos «convencionales» se centran en tres puntos: 1) considerar la organización según las funciones que suponen que desempeña; 2) considerarla como un sistema en

43. Blumer (1969), p. 47.
44. Blumer (1953), reeditado en Blumer (1969) p. 84.
45. Blumer (1962).

busca de equilibrio y, por tanto, ver sus mecanismos; 3) ver cuáles son las fuerzas que influyen en la organización y producen cambios en ella. La crítica global de Blumer a estas perspectivas es que «prescinden de las unidades que actúan en la sociedad y eluden el proceso interpretativo mediante el que tales unidades actuantes elaboran sus acciones». Por ello, lo que diferencia al Interaccionismo Simbólico de lo que él llama «criterios convencionales sobre la sociedad» es el énfasis de estos últimos en la organización y la relevancia que da el primero a las unidades actuantes. Esto no significa que el Interaccionismo Simbólico no reconozca principio alguno o presencia de la organización social, sino que su tratamiento de la misma es diferente y la diferencia reside en dos cuestiones: 1) la organización de una sociedad humana es un marco dentro del cual tiene lugar la acción social y no es el determinante de esa acción; y 2) tal organización y los cambios en ella son el producto de la actividad de las unidades actuantes y no de «fuerzas» que dejan a estas unidades al margen.

El núcleo de la teoría blumeriana de la organización social radica en su carácter construido —o negociado— y de entorno donde actúan e interactúan los individuos. La tensión individuo-sociedad se resuelve a favor de los individuos. De este modo, el grado de influencia de la organización social sobre la acción social depende para Blumer del grado de estabilidad y consolidación de las sociedades: en las sociedades primitivas y campesinas hay gran influencia de la organización social en la acción social; en las sociedades modernas y cambiantes, la influencia disminuye, no configura las situaciones, los símbolos o herramientas de interpretación usados en tales situaciones pueden variar y cambiar considerablemente, por lo que la acción social puede ir más allá o apartarse de la organización existente en cualquiera de sus dimensiones estructurales. La organización social no se identifica con el proceso de interpretación que usan las unidades actuantes; aun cuando afecta a estos procesos, no lo abarca ni lo cubre.

Las consecuencias sociológicas que Blumer extrae de Mead son, de hecho, consecuencias de la lectura que hace de los dos procesos del *self*: el «Yo» y el «Mí». La opción por la potenciación del «Yo» creador a expensas del «Mí» socializado, resume la falta de consideración de la estructura y la organización social por Blumer. Su descripción de la sociedad humana a partir de esas consecuencias es la siguiente: «Se considera que una sociedad está compuesta de personas que afrontan la diversidad de situaciones que sus condiciones de vida les deparan. Para encarar estas situaciones se planean acciones conjuntas en las que cada uno de los participantes ha de ordenar sus actos propios conforme a los ajenos. Para ellos, interpreta los actos de los demás y, a su vez, les hace indicaciones sobre el modo en que deberían actuar. Las acciones conjuntas se elaboran mediante este proceso de interpretación y definición y poseen una trayectoria. Normalmente, el curso de una acción conjunta es perfilado de antemano al proceder los participantes a una identificación común del mismo, lo que contribuye a

la regularidad, estabilidad y reiteración de dicha acción.»[46] Este punto de vista es lo que le da pie para criticar la consideración de la sociedad como una organización establecida, o un sistema, cuando hay que definirla como «un vasto número de acciones conjuntas en curso, muchas de ellas estrechamente vinculadas y otras sin nexo entre sí; muchas prefiguradas y repetitivas y otras orientadas hacia nuevos rumbos, pero todas encaminadas al servicio de los propósitos de los participantes y no de las exigencias del sistema».[47] Este nivel de generalidad y vaguedad fue criticado, entre otros, por Jonathan Turner, ya que afirmar que «la sociedad es interacción simbólica» sin desarrollar también conceptos genéricos que puedan especificar la gama de variación del proceso interpretativo-definicional y los «actos conjuntos» emergentes de tal interacción, es evitar la difícil tarea de desarrollar los tipos de conceptos abstractos que tendrían que formar parte de las proposiciones de una teoría real de la organización social.[48]

Pese a estas críticas, el esquema de Blumer es útil como marco de investigación. A nivel micro, la investigación del orden social se desarrolla como un caso en una institución u organización específica, a fin de mostrar los procesos de definición colectiva de la situación y los procesos de acción conjunta. El orden social se considera como resultante de un proceso de negociación, siempre transitorio y susceptible de redefinición en tanto cambien las condiciones de la organización. Para Anselm Strauss,[49] otro destacado interaccionista, las cosas sometidas a negociación son las que tienen definiciones ambiguas o son susceptibles de definiciones contradictorias o conflictivas. Esto abarca a reglas, valores, metas, relaciones de rol, expectativas, jerarquías de autoridad, distribución de recursos, intereses individuales frente a colectivos, intereses de grupo frente a intereses individuales y colectivos, decisiones, cursos de acción, respuestas a nuevas situaciones, etc. En los procesos de negociación hay que distinguir los aspectos estructurales (rasgos trascendentes de la organización en los que ocurre la negociación) y los contextos de negociación. Las investigaciones de los interaccionistas simbólicos acerca de distintas organizaciones se centran en establecer las siguientes cuestiones: 1) Los aspectos en que las conductas individuales están sujetas a coerciones exteriores. 2) Que el producto de las actividades desarrolladas en la organización es en gran medida resultado de los procesos de negociación entre diferentes tipos de roles y personas que ven la situación desde su propia perspectiva. 3) Las organizaciones, y la sociedad en su conjunto, se ven desde un punto de vista procesual y dinámico, como el resultado de una dialéctica entre el orden y el cambio, la determinación y la indeterminación. 4) La sociedad consiste en definiciones comunes de las situaciones que hacen

46. Blumer (1969), p. 53.
47. Ibíd., p. 55.
48. J. Turner (1974: 286-287) «Parsons as a Symbolic Interactionist: A Comparison of Action and Interaction Theory».
49. Anselm Strauss (1978): *Negotiations: Varietes, Contexts, Proccess and Social Order.*

posible la acción conjunta. Todas las acciones son problemáticas y dependen de la voluntad individual. La sociedad es interacción simbólica conjunta. Estos principios fueron establecidos en estudios de casos en diferentes contextos organizacionales de ámbito educativo, sanitario, laboral, etcétera.

5.5. Metodología y concepción de la sociología

La producción teórica de Blumer fue un esfuerzo para justificar su metodología de investigación. Por ello, en el plano teórico, Blumer no va más allá de exponer supuestos e imágenes generales acerca del hombre y de la sociedad desde los que después extraer consecuencias metodológicas y, sobre todo, criticar a la sociología convencional. Blumer es mejor crítico que constructor de teoría. Los mismos defectos por los que él considera inadmisible, como concepto científico, al de «actitud» (porque «carece de una referencia empírica clara y fija; su tipo de objetos no se distingue fácilmente de otros afines y no propicia la ampliación de los conocimientos sobre el tipo de objeto a los que supuestamente se refiere»),[50] pueden aplicarse perfectamente al concepto de «proceso interpretativo» sobre el que descansa el Interaccionismo Simbólico. Blumer rechaza los criterios estándares que hacen científicos a los conceptos y, en general, no comparte la meta de que la ciencia social tiene fines explicativos, considerando más bien que su objetivo ha de ser el hacer inteligible la sociedad moderna.[51]

Por eso propone los «conceptos sensibilizantes»[52] que permitan al investigador realizar el primero de los dos pasos en que consiste su propuesta metodológica: la «exploración» mediante la cual el investigador se familiariza *in situ* con aquello que va a investigar y, sobre todo, trata de comprender los significados que los actores ponen en sus acciones, trata de penetrar en sus mundos. Una vez que se ha familiarizado con el «mundo empírico» tal y como es y ha hecho de él una descripción detallada, que a menudo, destaca Blumer, sirve por sí misma para dar una explicación adecuada del problema planteado, puede pasarse a la segunda parte de su propuesta: la «inspección». Dicha inspección consiste en un examen profundo del contenido empírico de los elementos analíticos. El elemento analítico es aquello que se está estudiando y la «esencia» de la inspección consiste en considerarlo desde diferentes perspectivas, ver sus distintas implicaciones. No es un procedimiento rutinario, un protocolo, sino, por el contrario, es una tarea «flexible, creativa, imaginativa y libre de tomar nuevos rumbos». Lo que propone Blumer es el conocido método de observación participante y otras técnicas cualitativas usado por sociólogos, antropólogos y etnógrafos desde hace mucho tiempo y cuyo uso no es cuestio-

50. Reeditado en Blumer (1969), p. 70.
51. Véase Meltzer, Petras y Reynolds (1975), p. 57.
52. Reeditado en Blumer (1969).

nado. Otra cosa es decir, como hace Blumer, que «éste es el único método posible de la ciencia social».[53] Debido a esta concepción de la tarea científica de la sociología, los interaccionistas simbólicos van a jugar un papel relevante en las críticas a la sociología «positivista» y el rechazo a la concepción neopositivista de la ciencia que proliferaron en los años de 1970 y 1980 y que en muchos casos, al adoptar algunas de las tesis de la llamada filosofía posmoderna, han resultado en un abandono de las metas del conocimiento y su sustitución por los estudios literarios. El enfoque constructivista hace afín a los interaccionistas blumerianos con las epistemologías pospositivistas, especialmente aquellas que confunden la realidad con textos prestos a ser deconstruidos, desvelados y subvertidos por sus autores.

6. E. Goffman: microanálisis del orden social

La microsociología de Erving Goffman (1922-1982), llamada a veces «enfoque dramatúrgico» por el uso de metáforas teatrales, tiene poco en común con el Interaccionismo Simbólico que se acaba de estudiar, aunque se la haya considerado una variante del mismo debido al «parecido de familia» de los análisis sobre aspectos diversos la vida cotidiana que realiza Goffman en sus obras. Parece estar bien establecido ya que las raíces teóricas de Goffman hay que buscarlas en Durkheim y en la antropología británica de Malinowski y Radcliffe-Brown. Goffman llega a Estados Unidos en 1945 a realizar estudios de posgrado procedente de Canadá, donde se había formado como antropólogo de la tradición durkheimiana en la Universidad de Toronto.[54] En Chicago, su principal maestro no fue Blumer, sino Lloyd Warner, australiano también formado en la antropología social británica, con quien Goffman participa en la serie de investigaciones que comenzaron con *Yankee City* y que constituyen un estudio de los aspectos rituales de las clases sociales americanas. En su memoria de licenciatura de 1949, en vez de replicar los estudios de Warner, que era lo normal y lo esperado, Goffman, decepcionado con las insuficiencias de las herramientas de su profesión, hace una crítica detallada de las técnicas de investigación de Warner y su equipo, cuestionando el marco realista con el que psicólogos y antropólogos afrontan los resultados de los tests.[55] Ese mismo año, Warner lo recomienda para una plaza de Antropo-

53. Blumer (1969), p. 33.

54. Una excelente biografía intelectual de Goffman disponible en español es la de Yves Winkin (1991), *Erving Goffman: retrato de sociólogo joven.*

55. El Test de Percepción Temática (TAT), que busca establecer las diversidades culturales y sociales de los determinantes de la personalidad, fue muy usado por los antropólogos y está a la base de la corriente de estudios sobre Cultura y Personalidad. Goffman cuestiona la distinción entre respuesta objetiva y respuesta proyectiva que atraviesa el análisis de los resultados del TAT, sobre la base de que toda visión es una proyección, una interpretación. En 1949 Goffman ya estaba proponiendo un enfoque cognitivo de las respuestas al TAT, adelantándose casi diez años a la asimilación de las tesis de Sapir-Whorf sobre el lenguaje que dan origen a la antropología cognitiva y, en general, a todo el «giro cognitivo» de las ciencias sociales.

logía Social en la Universidad de Edimburgo, y allí decide hacer su tesis doctoral en una de las islas Shetland, al norte de Escocia, donde estará desde fines de 1949 hasta 1951. Vuelto a Chicago en 1952, Goffman se doctora en 1953, trabaja en una empresa de ciencia social aplicada de Warner, y lleva a cabo, en 1955-1956, la estancia de investigación en el manicomio de Santa Isabel en Washington. A fines de 1957, Blumer lo llama para que se sume al Departamento de Sociología de Berkeley que está montando por ese entonces, y allí estará hasta 1968, cuando acepta una cómoda posición de catedrático «Benjamin Franklin» en la Universidad de Pensilvania en Filadelfia, que le deja tiempo suficiente para desarrollar su creatividad y donde permanecerá hasta su muerte.

La obra de Goffman se dirige a descubrir las formas más básicas de la vida social, los procesos del *self* y de la interacción cara a cara. Sin aceptar el construccionismo y el procesualismo típicos de los interaccionistas, atiende a los condicionantes estructurales, al carácter ritual y generador de obligación moral de la interacción y la copresencia. Su originalidad reside en llevar el determinismo social hasta el nivel micro y mostrar de qué modo operan los hechos sociales durkheimianos dentro de los ámbitos de la vida social moderna. Goffman los saca a la luz en diversos contextos: en las estrategias seguidas en la interacción cara a cara en distintos tipos de situaciones (embarazosas, «meteduras de pata», de sospecha y desconfianza, etc.), en las relaciones con la gente en diversos contextos organizacionales, en instituciones «cerradas» como hospitales o cárceles, o en los «marcos» mentales desde los cuales interpretamos nuestra realidad y actuamos en el día a día. Goffman no escribe artículos de teoría ni participa en las polémicas teóricas y metateóricas características de las últimas décadas del siglo XX, salvo quizás en el caso de la etnometodología, a la que en cierto modo refuta en *Frame Analysis*. Su obra se dedica a aportar evidencia empírica microsociológica para las tesis durkheimianas sobre la solidaridad social y la fuerza moral de la sociedad, lo que lo lleva a hacer incursiones en campos y problemas ajenos al enfoque durkheimiano que suponen aportaciones y avances en la teoría social.[56] Los temas y el tono agudo, irónico y a veces cínico, pero siempre minucioso y detallista de Goffman lo asemejan también a Georg Simmel, con quien comparte, además, una posición y una aureola de heterodoxo, así como una similar ambivalencia en la recepción y aceptación de sus obras por la academia. El éxito popular de ambos y su modestia intelectual, en tanto que ausencia de pretensiones teóricas de trascendencia, son también factores que han contribuido a dilatar en el tiempo la apreciación de la valía de sus respectivas aportaciones a la sociología: el retrato minucioso de importantes aspectos de la sociedad y la importancia de tomarlos en consideración en la tarea de construir conocimiento social.

56. Las obras de Randall Collins (1980), (1985) y (1988) se han tomado como base para esta exposición. También Gonos (1977).

La abundante obra de Goffman es difícil de clasificar, dado que fue un insaciable lector de psicoanálisis, filosofía y literatura, amén de cinéfilo.[57] Freud, Reich y otros psicoanalistas, Sartre y el existencialismo, Wittgenstein y la filosofía lingüística, Proust o Husserl son algunos de los ingredientes intelectuales de su obra, junto a las fuentes más comunes de las ciencias sociales, y dejarán su huella tanto en los problemas como en los instrumentos usados para abordarlos. Como Goffman apenas hace referencia a sus propias obras anteriores y, como se ha dicho, carece de pretensiones teóricas y sistematizadoras,[58] resulta útil dividir su obra en tres períodos principales que permiten resumir sus aportaciones. El primer período correspondería al estudio de la interacción como ritual desde una perspectiva durkheimiana mezclada con el enfoque dramatúrgico de las relaciones sociales de Keneth Burke,[59] y aplicada a los abundantes estudios de campo de la sociología de Chicago llenos de detalles cualitativos acerca de relaciones laborales, profesionales, étnicas, de clase, de estatus, etcétera *La presentación del yo en la vida cotidiana*[60] (1959), *Intermados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*[61] (1961), *Estigma. La identidad deteriorada (1961)*, *Ritual de la interacción. Ensayos sobre conducta cara-a-cara* (publicado en 1967, pero que recoge sus trabajos de los años 1950, entre otros «El trabajo de la cara: análisis de los elementos rituales en la interacción social» (1955) y «La naturaleza de la deferencia y el proceder» (1956)), *Encuentros: dos estudios de sociología de la interacción* (1961) son títulos de este período que se centran en el estudio del yo social, de las situaciones cara-a-cara y de los procesos de construcción de realidad social. En este período sus argumentos teóricos son durkheimianos, aunque dirigidos en una nueva dirección empírica: los materiales microscópicos de la interacción situacional en la vida civilizada moderna. Goffman mostrará la naturaleza ritual de la interacción cotidiana y cómo emerge de ellos el Yo *(self)* como objeto sagrado resultante de la interacción.

En su segunda etapa, correspondiente a los años sesenta, Goffman se ocupa de los resultados de la aplicación de la teoría de juegos a la vida social, aunque sin perder de vista el modelo del ritual. *Conducta en sitios públicos: Notas sobre la organización social de los encuentros* (1963), *Interac-*

57. La biografía de Winklin citada relata que en 1943 el joven Goffman trabajó en el National Film Board de Ottawa, un gran centro de producción de documentales con funciones también de propaganda y producción de «películas de guerra». Allí conocerá a Dennis Wrong en 1944, entonces estudiante de sociología en la Universidad de Toronto y que le anima a ir con él, lo que hace que Goffman ingrese en la Universidad de Toronto en el curso 1944-1945. Dennis Wrong irá posteriormente a los Estados Unidos, a Columbia, y en 1961 escribirá en la *American Sociological Review* un furibundo ataque a Parsons por sostener una concepción supersocializada del hombre.

58. Goffman decía de sí mismo que era un etnógrafo cuya tribu era la sociedad americana, especialmente la clase media.

59. La obra de Burke estuvo muy de moda en Chicago en sus tiempos de ayudante de investigación de Lloyd Warner.

60. Que recoge parte del trabajo de campo en Escocia realizado para su tesis doctoral.

61. Esta obra recoge su experiencia en el hospital psiquiátrico de Santa Isabel y fue el origen de la teoría de la etiquetación *(labelling theory)* y de cambios en el sistema norteamericano de salud mental.

ción estratégica (1969) y *Relaciones en público: microestudios del orden público* (1971) son obras de este período. Goffman no está interesado en el aspecto económico de las negociaciones y mucho menos en su formalización matemática. Al atender a las situaciones de interacción estratégica conflictiva, muestra la necesidad de separar los aspectos expresivos de los comunicativos en la negociación. Haciendo uso de materiales de espías, de la carrera de armamentos de la guerra fría o de estafadores y timadores, analiza cómo tienen lugar las situaciones conflictivas entre constructores rivales de realidad, dando origen al tema de las realidades múltiples y de la capacidad de maniobra simbólica que hace posible tener una realidad construida dentro de otra, como sucede en el caso de las personalidades falsas de estafadores y agentes secretos. Sin una ruptura con el período anterior, Goffman hace incursiones en el territorio de la tradición utilitarista, basada en la economía y en el individuo calculador, racional y egoísta en situaciones competitivas y negociadoras. Goffman trata con la segunda generación de teóricos de la acción racional, como Simon o Schelling, que se ocupan de la interacción estratégica y la racionalidad en situaciones más realistas de conocimiento limitado, lejos del modelo de actores racionales independientes y con conocimiento perfecto.

En el último período, los años 1970 hasta su muerte en 1982, Goffman se ocupa explícitamente de cuestiones de epistemología social, de fenomenología y de filosofía lingüística en disputa indirecta con las afirmaciones radicales sobre el razonamiento práctico de sentido común de los etnometodólogos. *Análisis del marco (frame). Ensayo sobre la organización de la experiencia* (1974) es la principal obra de este período (y en cierto modo de toda su producción) junto a *Anuncios de género* (1976) y *Formas de habla* (1981). Todas ellas hay que entenderlas en el contexto de la influencia de la filosofía lingüística sobre el pensamiento social y el interés creciente por el estudio del lenguaje en las distintas ciencias sociales,[62] así como en disputa con el construccionismo y el subjetivismo producto de la influencia de Husserl y Schütz en la sociología, especialmente en la etnometología de Garfinkel y en los análisis conversacionales de Schlegloff.[63] Goffman hace falsas (en sentido popperiano) las afirmaciones relativistas de los etnometodólogos y otros «ultraconstruccionistas» sociales mostrando el carácter reglado y externamente obligatorio de la vida social, retornando a los temas durkheimianos y haciendo hincapié en la fragilidad y teatralidad de la creencia social. Por ello, aunque los períodos son sucesivos y muestran los diferentes ámbitos de interés de Goffman, puede considerarse el conjunto de su obra como la expansión de su primer enfoque durkheimiano a temas y problemas de otros paradigmas teóricos: el individualismo egoísta, el constructivismo y el subjetivismo fenomenoló-

62. La sociolingüística y la psicolingüística son disciplinas híbridas que surgen en este tiempo y sus hallazgos empiezan a producirse en ese entonces.

63. Por vez primera, Goffman participa por escrito en controversias teóricas surgidas con ocasión de la interpretación de sus obras, en especial de *Frame Analysis*.

gico. En los apartados siguientes se verán sucintamente algunas de sus aportaciones a la sociología.

6.1. Los rituales de la interacción y el yo sagrado

Goffman se ocupa de lo que llama *rituales de interacción*, que son los rituales que damos por supuestos en la vida cotidiana de las sociedades modernas, urbanas y complejas. El modelo tiene nivel micro porque no hay ningún gran ritual en el que participen todos los miembros de una sociedad de masas. La mayoría de los rituales tienen lugar en pequeños grupos. Para Goffman, el núcleo de la realidad social es su carácter moral: la sociedad se mantiene por sentimientos sobre lo correcto y lo incorrecto. El mecanismo que produce esos sentimientos morales y los modela en formas sociales específicas es el ritual. El ritual es un mecanismo general, presente en todas las sociedades de todos los tiempos que a veces está explícito y otras implícito. Goffman sostiene que la vida cotidiana es ritual. El yo, *self*, es el objeto sagrado primario que se eleva a estatus simbólico mediante los rituales de interacción que pueblan la vida cotidiana. La estructura total de la sociedad se mantiene por rituales, que están estratificados según líneas de clase y grupos de estatus.[64]

El modelo básico es que el yo se activa socialmente mediante rituales de interacción en escenarios que están apoyados desde bastidores. En los escenarios ponemos en acción nuestros roles, los cuales no dependen exclusivamente de nosotros y de nuestra definición de la situación. Pero lejos de la mirada del público, dejamos ver los aspectos menos favorables que se esconden cuidadosamente en la interacción en el escenario. Los dormitorios y cuartos de baño son áreas privadas al tiempo que son también zonas de apoyo psicológico en donde se planean o lamentan las relaciones sociales (escenario) presentes o pasadas. Allí también se repara la fachada personal, lo que se muestra a los demás, que incluye las expresiones corporales y la forma de hablar. Las relaciones son más íntimas e informales detrás de los escenarios y fuera de la mirada del público que en los escenarios, y esto puede verse en diversos contextos estructurales: trabajadores fuera de la mirada de sus jefes, la vida familiar o las relaciones sexuales. La escala entre lo formal (lo socialmente definido, lo que cae dentro de lo que se espera de ese tipo de persona en ese tipo de situaciones) y lo informal, recorre la obra de Goffman, que en gran medida se ocupa de ver los cambios en las obligaciones y los rituales de la interacción según el grado de formalidad de las situaciones. Lo formal tiene sus ritos y lo informal los suyos, pero en ambos surge la obligación moral. En los rituales cotidianos de interacción presentamos un yo, una «fachada» constituida por nuestra apariencia y nuestros modales. Todo tiene

64. R. Collins (1988).

que ser coherente a fin de que parezcamos ser lo que decimos ser. Pues al mismo tiempo que presentamos un yo producimos impresiones en otros. Ambos aspectos, las expresiones y las impresiones que producimos en otros, son manejados en las situaciones rituales. Los humanos tienden a presentar imágenes idealizadas de sí mismos (ocultar vicios y defectos, ocultar el proceso de preparación de la representación, etc.). La consistencia en las distintas representaciones es lo que da impresión de solidez y continuidad al yo. El manejo de impresiones consiste en impedir acciones inesperadas, gestos espontáneos, pasos en falso. Cuando suceden estos inconvenientes, se despliegan métodos para solucionarlos: lealtad dramática (simpatía del público), disciplina dramática (no perder los papeles), circunspección dramática (prevenir emergencias nuevas).

El yo no es un atributo privado o individual, sino una realidad pública creada por la interacción y que tiene en esta interacción su existencia primaria. Goffman muestra que el *self* depende del uso aceptable del ritual de la etiqueta social ordinaria. Siguiendo a Durkheim, considera que el yo, al ser el objeto sagrado central de la sociedad moderna, sólo existe como símbolo, como realidad simbólica compartida. El yo no es algo que se negocia en la interacción, sino un mito de la sociedad moderna. El yo es una ideología de la vida cotidiana que se usa para atribuir causalidad y responsabilidad moral en la sociedad. Estamos obligados a tener un yo individual, no porque lo tengamos, sino porque la interacción social requiere que actuemos como si lo tuviésemos. La sociedad fuerza a la gente a presentar una cierta imagen de sí mismos, a aparecer como autoconsistentes, sinceros y honorables. Pero en la medida en que la sociedad y la vida social nos fuerza a cambiar entre muchos roles complicados, también nos hace inconsistentes, mentirosos y poco honorables. La exigencia de poner en escena roles diversos es lo que nos hace actores.[65]

La sociedad se construye como un orden moral no porque en la interacción se produzcan procesos cognitivos de definición de la situación, como dicen los interaccionistas simbólicos, sino a causa de las obligaciones morales compartidas que nos constriñen. Aunque la realidad social es construida, no se construye en el vacío ni puede ocurrir cualquier cosa en cada momento. Pese a que las realidades sociales fluyen y son frágiles, la interacción social fuerza a la gente a mantener definiciones consistentes de sí mismos y de los otros, tanto en los escenarios públicos como en los privados. Las obligaciones morales proceden de las presiones de otros para ayudar a construir definiciones consistentes de la realidad. Los estudios sobre la desviación social son importantes porque muestran la existencia de la norma a través de su violación. El estigma es el abismo entre la identidad social virtual, lo que debería ser, y la identidad social real, lo que se es. Hay identidades desacreditadas (por ejemplo, un tullido, donde las diferencias son reconocibles) o desacreditables (hechos que se ocultan y pueden salir a la luz). Goffman estudia los casos de los que tienen iden-

65. R. Collins (1988).

tidades falsas que han de mantener (espías, timadores) para sacar a la luz el funcionamiento del proceso de interacción: lo que expresamos de forma consciente (apariencia) y lo que mostramos de forma inconsciente en el lenguaje corporal (modales). Con ello, muestra los mecanismos que forman los lazos de la confianza y la obligación moral surgida en la interacción. Al mismo tiempo es consciente de que, dada la obligación moral externa, los individuos poseen también un yo manipulador y no moral. El contraste entre el predominio de lo social y las maniobras para burlar sus obligaciones, lleva a Goffman al análisis los rituales de las situaciones conflictivas.

Usando casos de diversas situaciones de conflicto, Goffman está interesado en distinguir entre la comunicación (los mensajes que la gente dice explícitamente a los demás) y la expresión (las impresiones que la gente da sean o no conscientes de ello). La expresión es más básica que la comunicación y a través de ella el individuo «exuda» información sobre sí mismo, mientras que la comunicación se transmite. En los juegos estratégicos, los jugadores tratan de manipular las respuestas de los otros a sus movimientos y comunicaciones: los estrategas de la interacción intentan controlar o fabricar las impresiones, mientras que el observador atento tratará de penetrar esa cobertura descubriendo la estrategia del oponente. La teoría de juegos y el interaccionismo simbólico son ingenuos, según Goffman, pues en la vida real no está claro qué son los jugadores ni cuáles son sus intenciones hasta que ya se han realizado los movimientos. La imputación de motivos a otros (y a uno mismo) a menudo es retrospectiva, cuando las cosas ya han sucedido, y son explicaciones más bien que planes de acción, olvidando además que la gente manipula las impresiones para impedir que tenga éxito la toma de roles. Ambas teorías aplican un modelo de nivel único a una situación que tiene dos niveles. El nivel de la expresión es el fundamental y controla la interacción, pues el animal humano automáticamente da expresiones en sus posturas, emociones, gestos, etc., que «telegrafían» sus intenciones. Sobre él puede o no darse la comunicación, el segundo nivel, pues a través del habla se transmiten los mensajes deseados, que serán leídos e interpretados a la luz de lo leído previamente en el ámbito expresivo, que nos dirá cómo entender las palabras que el otro emite. Esto sucede tanto en situaciones de interacción estratégica o conflictiva como en las situaciones más rutinarias de la vida cotidiana, tanto en los contextos formales donde las reglas son rígidas y explícitas como en los informales donde la libertad es amplia. En todos los casos, lo que permite la realización de acciones y de conducta coordinada no es una obligación moral explícita. Más bien sucede que la incapacidad de la gente para controlar sus expresiones no verbales las hace más transparentes y dignas de confianza que lo que ellos mismos desearían. La confianza se establece al nivel más básico de la expresión y hace posible la comunicación, la coordinación de acciones y hacer cosas conjuntamente sean de la índole que sean.

6.2. La organización de la experiencia

Frame analysis es la principal obra teórica de Goffman y la más abstracta. En ella integra las evidencias empíricas de las anteriores al tiempo que explicita sus posiciones frente a los interaccionistas simbólicos y los fenomenólogos con los que a menudo se le identificaba y que en la década de 1970 estaban en el primer plano de la sociología estadounidense. Frente al énfasis de estas corrientes en el construccionismo y el subjetivismo, Goffman seguirá afirmando que el lenguaje y la experiencia tienen una base ritual y que la realidad socialmente definida, la definición de la situación de Thomas y Blumer, no implica creación de las definiciones, sino elección entre definiciones disponibles y aprendidas socialmente. Las definiciones de la situación son adherencias a sistemas de normas sociales presentes en el orden microsocial constituido en las interacciones. Goffman combina el relativismo social con la afirmación de que la realidad está ahí pese a que sea cambiante. Para ello, usa la noción de marco, *frame*, que permite analizar los niveles en que se organiza la realidad. La realidad es polifacética, tiene múltiples caras. La metáfora del marco permite ver la imagen del cuadro (el contenido) y la perspectiva desde la cual es vista (el marco). Y permite ver cómo podemos cambiar entre distintos niveles y ver marcos que abarcan otros marcos, como si se mirara a un cuadro que a su vez reflejara a alguien mirando un cuadro que a su vez también reflejara a alguien mirando un cuadro y así sucesivamente.

El modelo del *frame* permite hacer frente al problema planteado por Garfinkel y sus seguidores más radicales: la regresión potencialmente infinita y estéril de los niveles de análisis, y de los niveles de la propia realidad. Para Goffman hay un límite en la incesante construcción de mundos simbólicos característica de la especie humana. Hacia arriba, en la progresiva ascensión semántica realizada al usar símbolos cuyas referencias son otros símbolos de mayor abstracción, no hay límites a la capacidad simbólica humana. Pero hacia abajo, los límites vienen marcados por la realidad natural, por el mundo objetivo sobre cuya base se organizan los otros mundos o marcos. La capacidad de usar las «claves» que permiten pasar de unos contextos a otros, de cambiar sucesivamente entre los distintos niveles de realidad que podemos construir y sostener en las interacciones (que suponen dominar los diferentes registros lingüísticos y no lingüísticos propios de cada una de ellas), tiene como núcleo duro la realidad física y nuestra condición de animales sociales dentro de ella.

Goffman señala dos marcos primarios que son relevantes socialmente: lo que ocurre en el mundo natural y en el mundo social. Así, el concepto de marco o *frame* se refiere al conjunto de premisas, de instrucciones necesarias para descifrar la situación que vivimos y dar sentido al flujo de acontecimientos. No es lo mismo un *ejercicio* de salvamento que una *operación* de salvamento, aunque lo que acontece en ambos casos sea parecido. El primero tiene un marco distinto al segundo y esta diferencia es cru-

cial para saber qué sucede.[66] La aplicación de marcos (lo que Goffman denomina *framing*) constituye los mundos que experimentamos constantemente en la vida social cotidiana y lo hacemos rutinariamente usando las convenciones. Proyectamos marcos sobre la experiencia y los ponemos a prueba a ver si funcionan. Por eso, creemos en principio que es un juego la pelea entre dos amigos que estamos viendo para después percatarnos de que va en serio, o viceversa creemos que va en serio y después nos damos cuenta de que es un juego. Las emociones que sentimos, las respuestas que damos en las situaciones pertenecen al marco, pues las emociones cambian al cambiar de un marco a otro, como sucede en el ejemplo anterior. Como dice Goffman, sospechar de algo es más que cuestionar un suceso: significa cuestionar el marco.[67] El marco además de dar sentido a lo que sucede, define también la implicación del sujeto en lo que sucede. Y al cambiar de un marco a otro cambia también la participación del sujeto. Existen expectativas normativas acerca de cuánto y de qué modo el individuo ha de implicarse en la actividad organizada por el marco. En la vida cotidiana, dirá Goffman de acuerdo con Schütz y sus seguidores, se presupone que las cosas marchan normalmente y no requieren mayores reflexiones, y hay complicidad entre los actores de que eso es así. Cuando algún comportamiento amenaza este *frame* (por ejemplo, alguien que hace algo insólito), el infractor da explicaciones para confirmar que el marco sigue siendo adecuado y que la extraña conducta tiene una justificación. De nuevo, los polos de formalidad e informalidad se refieren a la libertad del actor dentro del *frame*. A mayor formalidad definida en el marco, mayor rigidez de la conducta apropiada en él y menor libertad del actor para comportarse. Y viceversa. Además, hay que distinguir entre un marco explícito en el que todos los participantes tienen una relación clara con él y el explicitar la propia relación con él, es decir, ser consciente de las visiones de los otros (lo que incluye la visión de los otros sobre la propia visión) además de tener una visión adecuada de lo que está sucediendo.

La actividad de enmarcar, el *framing*, supone poner en marcha recursos socialmente disponibles que, de este modo, pasan a formar parte del mismo marco. Esto es lo que los etnometodólogos llaman la reflexividad. El funcionamiento de los marcos no sólo distingue varias realidades sociales sino que las fundamenta y hace posible describirlas. Por otra parte, los marcos pueden variar y transformarse unos en otros, pues la realidad está formada por capas o láminas entre las que podemos movernos. Esta capacidad de movernos en realidades múltiples es la que permite que haya fantasía, burla, falsificación, sueños, teatro, juegos de simulación, etc. Es importante señalar que la potencial variabilidad de las interacciones humanas es siempre usada por Goffman para mantener que la interacción es ritual y reglamentada. Pese a la potencialmente infinita variabilidad de los marcos, siempre usamos marcos definidos socialmente a

66. Wolf (1982), pp. 40.
67. Goffman (1974), p. 487.

través de los ritos interactivos que crean obligaciones morales para actuar de la forma esperada. La organización social siempre es estable aunque los acontecimientos sociales sean caducos y muy variados.

En *Formas de habla*, Goffman señala que las conversaciones forman parte de un marco más general de interacción que determina el tipo de conversación que puede tener lugar. Este marco más general está compuesto de diversas capas: el mundo físico, el entorno social y el institucional. El mundo físico supone el anclaje básico de la acción y la interacción, es la base de la intersubjetividad, pues establece el foco compartido de la escena de la acción. La interacción y el establecimiento de significados (la indexicalidad a la que se refieren los etnometodólogos) no consiste en un encuentro de mentes puras, pues el anclaje de la mente está en el mundo físico, exterior al individuo, en el que actúa. De él deriva la comunicación y las realidades que emergen de los ritos de la interacción. Los niveles mentales emergen del marco físico básico al cual permanecen ligados a través de una o más transformaciones. El nivel mental no es primario, sino derivado. El entorno o ecología social es la base social de cualquier situación de conversación y se refiere a los cuerpos físicos de la gente presente en la situación, tanto si están hablando como si no. Collins señala que es un nivel ecológico y quizás biológico, en la medida en que para Goffman los animales humanos siempre prestamos atención a lo que hacen otros humanos presentes.[68] La experiencia privada no es primaria, pues lo social es siempre el centro de la acción y la atención. Cuando sucede algo que nos aparta momentáneamente del reino social (por ejemplo, un dolor súbito) el retorno a la conciencia social dispara siempre la necesidad de restablecer el contacto y explicar nuestro abandono: los quejidos, gruñidos o gemidos son expresiones dirigidas a la audiencia social, dado que las expresiones no lingüísticas también forman parte de los repertorios culturales adquiridos en la socialización. Por último, el marco institucional surge de los dos anteriores y abarca a las múltiples variedades de eventos micro: charla informal, negociaciones, conferencias, representaciones teatrales, bodas o ceremonias religiosas, órdenes emitidas en entornos jerárquicos como ejércitos o gobiernos y un largo etcétera. En todos ellos hay una organización de las reglas de los turnos de la conversación. Los turnos son más laxos en el caso de la charla informal entre amigos o iguales que en el caso del sargento que da órdenes al soldado, quien sólo puede tomar la palabra cuando se lo permiten mientras que entre amigos las interrupciones son frecuentes. Igualmente, la regla de los turnos es más formal en los casos de conciertos, representaciones, conferencias y similares estableciendo cuándo toca atender a la obra, o escuchar la música o la conferencia, y cuándo aplaudir o mostrar desagrado.

68. R. Collins (1988): «Cuando alguien se comporta de modo "anormal" centra la atención de los presentes, pero cuando no sucede la interconciencia no cesa. Para asegurar a los otros de que no hay nada que temer se realizan pequeños ritos de reparación que se piden excusas por el error y se repara el "yo normal", esto es, que somos lo que aparentamos ser.»

Los marcos institucionales poseen posteriores niveles de complejidad dentro de ellos y Goffman los aborda mediante los conceptos de «espacio del marco» y «equilibrio».[69]

Al decir de Collins, Goffman cambia su terminología para elaborar los mismos argumentos de su primera etapa. En vez de «escenarios» y «transescenarios», tenemos «marcos» y «espacios de marcos», «equilibrio» en lugar de «presentación del yo». Los dos componentes principales son el yo y la escena, dependiendo aquél de ésta. La escena puede ir desde un extremo de formalidad en el cual el espacio del marco es muy rígido a otro de informalidad donde la libertad en el espacio del marco permite rupturas del mismo. Cuando se producen errores lo que sucede no es que se destruyan las situaciones sociales, sino que se origina una situación nueva (como por ejemplo cuando se dice una frase o palabra que puede tener doble sentido), hay una transformación de la realidad. Este carácter emergente de la realidad la dota de complejidad y novedad. Lo mismo sucede en el habla, por medio de la cual las situaciones se transforman en otras. En los contextos informales, las transformaciones son libres. En los formales, las rupturas y transformaciones no están permitidas en la medida en que el carácter formal consiste en que la estructura se manipula de forma consciente y deliberada para lograr ciertos efectos en la audiencia. A mayor formalidad, mayores son los esfuerzos de los ejecutantes por ocultar el proceso mismo de realización a fin de concentrar toda la atención en la escena, en lo que el mismo ritual hace emerger como realidad u objeto sagrado. Por ello, estos entornos son más vulnerables a las rupturas inesperadas (los errores de los locutores o los imprevistos vergonzosos en una boda son ejemplos de esto).

7. Evaluación crítica de una gran herencia

La sociología, todas sus especialidades y variantes, debe a la tradición que arranca en el pragmatismo gran parte de su actual consolidación en el mundo como una disciplina más de las ciencias sociales, como un conjunto de herramientas conceptuales, metodológicas y teóricas que dan soporte a una profesión. La orientación a la solución de problemas prácticos surgidos de la modernización (urbanización acelerada, grandes movimientos migratorios, choques culturales), la atención a las variedades empíricas de la experiencia social, el desafecto por la metafísica y los grandes esquemas conceptuales abstractos y vacíos, la creencia en la racionalidad entendida como comunicación, la actitud favorable hacia el desarrollo científico y la libertad de investigación requerida por éste, y el empeño por sacar a la luz todas las facetas y factores implicados en fe-

69. El término usado por Goffman es *footing*, que además de las connotaciones de equilibrio físico («no perder pie») tiene también la connotación de equilibrio o relación social («estar en buenos términos con alguien»).

nómenos sociales tales como las relaciones étnicas y de clase, la marginación y la delincuencia, la formación de las creencias y la opinión y el papel de los medios de comunicación de masas en ese proceso, etc., son algunos de los rasgos de la sociología norteamericana producto de la herencia pragmatista. Si, como señalan algunos historiadores, la sociología se extendió por las universidades de todo el mundo a partir de la Segunda Guerra Mundial y durante la guerra fría tomando como modelo a los Estados Unidos, puede afirmarse que la herencia pragmatista ha afectado a la sociología en general y no sólo a la estadounidense. Dejando de lado la posible vitalidad de la filosofía pragmatista en la actualidad (por ejemplo el éxito del filósofo Richard Rorty) y dado que es imposible en pocas páginas hacer un balance cabal de más de cien años de sociología, centraremos este apartado en valorar las contribuciones al desarrollo de la sociología y la teoría social del pensamiento de Mead, del Interaccionismo Simbólico y de la obra de Goffman.

7.1. Mead y la sociología

La aportación de Mead a la teoría social radica en haber señalado la relevancia sociológica del lenguaje, que pasó desapercibida a contemporáneos suyos como Weber, Durkheim o Pareto, que lo daban por supuesto pero no lo sometieron a consideración teórica. En la obra de Weber, el significado queda difuso y tiende a ser asimilado más bien a las intenciones o a las motivaciones para la acción de actores típicos. El lenguaje es el vehículo de las legitimaciones y de la racionalización, pero Weber no lo aborda. Para Durkheim, el lenguaje es uno de los más claros ejemplos de hecho social: algo que los individuos se encuentran hecho y que se les impone desde su nacimiento. Pero no analiza su papel en la socialización ni en la cohesión social, aunque en su sociología del conocimiento, al estudiar la sociogénesis de las categorías básicas del pensamiento, apunta claramente a ello, y nada hay tan parecido al concepto de conciencia colectiva de Durkheim como el de otro generalizado de Mead. Igualmente, las derivaciones, las justificaciones y racionalizaciones de la acción de las que habla Pareto, presuponen el lenguaje pero no se entra en el análisis de su papel en la génesis de la personalidad (el residuo de nuevas combinaciones es realmente el uso creador de nuevos símbolos) ni en los sistemas de organización de la vida social.

La obra de Mead abrió nuevos espacios para la investigación social que se han materializado de distintos modos. Una rama de la teoría social contemporánea, la sociología fenomenológica que arranca con Schütz y que se verá en el próximo capítulo, tuvo su origen en el intento de profundizar y aclarar el concepto de significado de la obra de Weber. Ello supuso prestar atención al papel del lenguaje en la interacción social rutinaria y mostrar la cantidad de conocimiento implícito en las conversaciones de la vida cotidiana y el carácter de reglas que tienen las prácticas mediante las

cuales se reproduce día a día el orden social. Los estudios microsociológicos, sean de los interaccionistas simbólicos, de Goffman o de la etnometodología, muestran que el estudio de los procesos de comunicación pasa por el análisis del papel del lenguaje en la formación y determinación de las acciones de los individuos y en la incidencia de las ideologías en la práctica social. La extensa y difícil obra del filósofo Jürgen Habermas, especialmente su *Teoría de la Acción Comunicativa*, desarrolla y aplica las ideas de Mead, poniéndolas en relación con las tradiciones de la sociología crítica de la Escuela de Frankfurt. Las afinidades entre la epistemología marxiana de primacía de la praxis y la pragmatista, tanto en su versión individualista como en la universalista, facilitaron estas relaciones, así como también la complementariedad de las categorías básicas del pensamiento de Marx —el trabajo socialmente organizado— y de Mead —la comunicación simbólica que permite la conducta inteligente y la organización social de la adaptación creadora al entorno—. Si bien Marx denuncia la exclusión y la injusticia que supone el hecho histórico de que el trabajo socialmente organizado se base en la explotación del hombre por el hombre, mientras que Mead confía en que la potencial capacidad universalizadora de los símbolos solucione la incomunicación y los problemas surgidos como producto del conflicto de perspectivas opuestas de distintos grupos sociales.

Por otra parte, lo acertado de algunas intuiciones de Mead se constata hoy en diversas líneas de investigación. Por una parte, la investigación en neurociencia y ciencia cognitiva se centra en el estudio de la organización lingüística y social de la mente y del funcionamiento del cerebro como órgano de procesamiento de información simbólica y emocional. Por otra, sociólogos de la educación, como el británico Basil Berstein, señalaron el papel que los códigos sociolingüísticos desempeñan en el fracaso escolar y en la reproducción de las desigualdades de clase, mostrando las dimensiones lingüísticas de las fracturas sociales y el papel de los códigos sociolingüísticos en las prácticas socializadoras de los grupos de estatus de cada clase. Igualmente, la teoría de los roles aportó evidencias del carácter de ajuste a expectativas sociales que tienen diversas situaciones típicas de la vida social, y abundantes estudios sobre organizaciones de muy distinto tipo han mostrado el papel de los vocabularios y las formas de expresión en distintos ámbitos profesionales (una parte importante de ser médico consiste en dominar la jerga médica y las formas de expresión propias de los médicos, por ejemplo) y de otro tipo (las jergas de las llamadas tribus urbanas o las jergas carcelarias, por ejemplo). La huella de Mead y su idea del lenguaje y la comunicación como lo que hace posible tanto a los individuos como a la sociedad, está presente en todos ellos.

Mead no fue un sociólogo como sí lo fueron Durkheim o Weber. Pero si dos preguntas claves de la teoría sociológica son la del orden social y la de las relaciones entre individuo y sociedad, ambas fueron contestadas por Mead, si bien de forma intuitiva y general, mediante el análisis del papel del lenguaje simbólico en la adaptación de los grupos humanos al me-

dio y en la formación de la conducta inteligente que ha permitido a la especie humana crear su propio medio y no sólo adaptarse a él.

7.2. El interaccionismo simbólico actual

Hemos señalado que el interaccionismo simbólico de Blumer se comprende mejor en contraste con el funcionalismo que en relación con el pensamiento de Mead del que se reclama heredero. Blumer usó una interpretación *sui generis* de algunas ideas de Mead para oponerse al funcionalismo dominante en la sociología estadounidense de las décadas de 1950 y 1960,[70] al que critica principalmente desde la metodología. El atractivo del Interaccionismo Simbólico fue precisamente convertirse en «banderín de enganche» de muchos jóvenes sociólogos, no duchos con la estadística y los números y descontentos con el *establishment* sociológico polarizado entre la sociología del conflicto y la sociología del orden. Se ha dicho que Blumer fue mejor crítico que teórico. Sus premisas y conceptos, si bien son útiles como guía para el trabajo de campo, resultan insuficientes y necesitados de desarrollo a la hora de la elaboración teórica. Por ello, los interaccionistas simbólicos siempre se vieron necesitados de acudir a otras fuentes teóricas en busca de conceptos y modelos que les permitiesen hacer aportaciones sustantivas en sus diferentes áreas de estudio. Favorecidos por la moda de la integración conceptual de los 80, se realizaron intentos de síntesis del Interaccionismo Simbólico blumeriano con prácticamente todas las microsociologías y enfoques teóricos y metateóricos: la teoría del intercambio, la fenomenología y la etnometodología, los estudios culturales y literarios de los semióticos postestructuralistas y posmodernos, la teoría feminista o las aportaciones de Goffman. Por ello, una vez «derrocado» el funcionalismo y formando parte el Interaccionismo Simbólico de las microsociologías constructivistas triunfantes, cabe preguntarse qué queda de él más allá del paraguas institucional de la SSSI y sus publicaciones (que no es poco).

Un destacado interaccionista, Gary A. Fine, hizo en 1993 un diagnóstico del estado del Interaccionismo Simbólico con el significativo título de «El triste fallecimiento, la misteriosa desaparición y el glorioso triunfo del Interaccionismo Simbólico». Con una visión muy «desde dentro», Fine viene a decir que lo que en sus días fue símbolo de los descontentos con la sociología oficial se había convertido en la sociología del *establishment*. Los temas que en su día distinguieron a los que se apellidaban interaccionistas simbólicos, que eran el santo y seña de su identidad académica, habían pasado a ser tratados por la sociología en general y adoptados dentro de ella como temas académicamente respetables. El Interaccionismo Simbólico, en tanto que perspectiva o escuela teórica distinta, ha sido ab-

70. En 1964 el 80 % de los sociólogos norteamericanos se declara funcionalista.

sorbido en la corriente principal de la sociología. La muerte de Blumer en 1986 acabó con la identidad viva del interaccionismo simbólico y la «promiscuidad intelectual» del interaccionismo posblumeriano ha dado como resultado que el enfoque de Blumer se haya tratado de integrar con prácticamente todos los enfoques procedentes de Durkheim, Simmel, Weber, Freud, Habermas, Baudrillard, Wittgenstein, Marx, Schütz, la fenomenología, la teoría posmoderna, el feminismo, la semiótica y el conductismo. El interaccionismo parece haberse reducido a unas amplias cuestiones básicas, una eficaz infraestructura organizativa y unas cuantas publicaciones activas. Esta fragmentación, y los intercambios epistemológicos y conceptuales con el «giro posmoderno» que azota a las ciencias sociales norteamericanas y europeas desde los 90 del pasado siglo, ha hecho que el Interaccionismo Simbólico se haya disuelto en el mosaico polícromo y caótico de la sociología del fin de milenio.

Como resultado de la fragmentación, los contenidos de las revistas *Symbolic Interaction* y *Studies in Symbolic Interaction* pasaron a lo largo de la década de 1980 desde la casi exclusividad de los estudios sobre los temas tradicionales de la creación de significado en la interacción y la creación social del yo y la identidad, a trabajos en los que el interaccionismo aparece mezclado con temas estadísticos, diseños experimentales, análisis de datos secundarios procedentes de encuestas, tratamientos teóricos inspirados en la crítica literaria, análisis conversacionales de corte etnometodológico, teoría social europea y sociología aplicada de relevancia política. De forma paralela, los conceptos básicos del interaccionismo han pasado a formar parte de los glosarios generales de los sociólogos (la negociación, la construcción de significados, el manejo de las impresiones, la etiquetación), y las deudas con los análisis interaccionistas pueden verse en el nuevo institucionalismo basado en un enfoque cultural y cualitativo, en los psicólogos sociales contextualistas y constructivistas, en los etnógrafos y teóricos interpretativistas de la antropología, así como en los cambios radicales habidos en la teoría de las comunicaciones.[71]

El interaccionismo simbólico, como parte del desafío (y el desafecto) micro al funcionalismo, tomó parte activa en los debates sobre lo micro y lo macro, sobre agencia y estructura y sobre hermenéutica frente a realismo social habidos en la sociología del fin del siglo XX. El empirismo individualista y la teoría subjetivista del significado características de los blumerianos les lleva a ser afines con el relativismo epistemológico fruto de la crítica al positivismo, y muchos interaccionistas abrazaron las tesis posmodernas del fin de las «grandes narrativas» de la Ilustración, entre ellas la ciencia, que deben tomarse como realidad de segundo orden o estrategia discursiva, como texto necesitado de deconstrucción y subversión. Sin embargo, dada la actual fragmentación de la identidad interaccionista y los procesos de fusión con la sociología general que acabamos

71. G. A. Fine (1993).

de señalar, también se han dado intentos de desarrollo de las premisas blumerianas. En este sentido, David Snow[72] propone sumar a las tres conocidas premisas del interaccionismo simbólico otras cuatro, también presentes en la tradición interaccionista aunque no hayan sido formuladas como tales, y que añadirían nuevas cuestiones a ser investigadas desde el interaccionismo simbólico. Estos cuatro principios adicionales serían el de la determinación interactiva (el contexto interaccional es la base ontológica del *self* y el otro, que sólo pueden entenderse a través de su interacción, sea física, virtual o imaginada), el de simbolización (cómo se forman los significados de las cosas, gentes y sucesos que se convierten en objetos de orientación que provocan sentimientos y acciones específicos), el de emergencia (cómo hacer frente a la novedad y el cambio) y el de agencia humana (los humanos como activos e intencionales, no como robots ni como sujetos pasivos de fuerzas estructurales o culturales).

La medida en la cual el Interaccionismo Simbólico necesita beber de diversas fuentes teóricas para dotar de contenido a los casos estudiados con sus métodos cualitativos señala lo escaso de su arsenal conceptual como «escuela» propia de sociología. La historia del Interaccionismo Simbólico sería un libro corto y flaco, como recientemente se ha apuntado, si ella se entiende en el sentido estricto de lo definido por Blumer. Sin embargo, si se atiende a la heterogeneidad de la sociología realizada en Chicago desde 1900 a 1950 y a la influencia diversa ejercida por Park, Thomas, Wirth o Hughes, que nunca se llamaron a sí mismos «interaccionistas simbólicos», puede hablarse de una historia del pensamiento social interaccionista, más amplia y de raíces más profundas, que se remontan al influjo de Adam Smith y de la Ilustración escocesa con su visión de la teoría social como una tarea constantemente disciplinada por la observación empírica y el interés en la práctica, y encaminada a la mejora gradual del mundo.[73] En este contexto más amplio de pensamiento social interaccionista es donde cabe situar las originales aportaciones de Goffman.

7.3. Goffman y los engranajes del orden interaccional

La herencia intelectual de Goffman, la originalidad de los temas de los que se ocupó y la peculiar forma en que lo hizo dan a su obra un sello propio que lo convierte, en opinión de algunos, en el principal teórico de la segunda mitad del siglo XX. Porque se enfrenta a problemas planteados en distintas tradiciones teóricas de la sociología —la durkheimiana, la utilitarista y la fenomenológica— y porque aporta evidencias empíricas y herramientas conceptuales que permiten ir más allá en el conocimiento de las sociedades humanas y de los mecanismos de la vida social.[74] Haya

72. Snow, D. (2001).
73. Cfr. Dingwall (2001).
74. R. Collins (1988) y A. Giddens (1988).

sido o no el teórico más relevante de la segunda mitad del pasado siglo, lo cierto es que sus obras han permanecido a través del tiempo como fuentes de iniciación e inspiración sociológicas, amén de contener prometedoras semillas de desarrollos teóricos futuros. Pese a haber continuado la gran tradición de Chicago de estudios empíricos sobre temas y problemas concretos, lejos de las abstractas teorías generales, Goffman fue un innovador del pensamiento social interaccionista al hacer accesible al estudio empírico y a la reflexión teórica un nuevo nivel de la realidad social: el constituido por el orden de la interacción. Goffman descubre un nuevo orden de la realidad social y hace las primeras exploraciones en el campo, dejando para otros la labor de levantar los mapas más precisos. Además, aporta un modelo desde el que atender a los diversos y complejos engranajes de las interacciones sociales, analizar sus variedades en las sociedades contemporáneas, pues en el orden de la interacción se realiza la reproducción y el cambio sociales.[75] A veinte años de su muerte, es clara la deuda con Goffman en la teoría de la etiquetación y el enfoque construccionista en el campo de los problemas sociales y de la vida social en general, en el estudio sociológico de las emociones, en los análisis sobre la historia intelectual y sobre el funcionamiento de las comunidades académicas pertenecientes a la sociología de la cultura, e incluso en los intentos de elaborar una teoría sistemática de las sociedades postindustriales en pleno proceso de mundialización de la supervivencia.

Giddens considera que Goffman es un teórico sistemático, pese a todos los malos entendidos respecto a su obra y pese incluso a sus propias declaraciones en sentido contrario.[76] El orden de la interacción cara a cara, la que requiere la copresencia de humanos en situaciones diversas, es la realidad social que Goffman describe y analiza minuciosamente en sus obras. Además de explorarla al modo de documentales microsociológicos de gran éxito entre científicos sociales y público en general por su estilo brillante, agudo y fácilmente comprensible que retrata las diversas formas en que funciona el microorden social, Goffman va más allá en la medida en que también trata de establecer lo que serían mecanismos universales de funcionamiento de la interacción cara a cara entre humanos, pese a que en sus escritos las referencias sean situaciones típicas de interacción cotidiana de la sociedad americana contemporánea. Los encuentros de diversa naturaleza, las conversaciones de toda índole, la presencia con otros humanos en situaciones de distintas clases y tipos constituyen las unidades sociales en las que discurre la mayor parte de la vida de todos los humanos de todo tiempo y lugar.

Se ha dicho de Goffman, en sentido elogioso, que fue un «metafísico de lo banal». Sin embargo, creemos que esta etiqueta no le hace justicia. Pues él fue un naturalista, un etnógrafo, y detrás de sus observaciones no

75. Modelo que además se presta a ser aplicado al estudio de las nuevas formas de interacción hechas posible por las redes telemáticas, como de hecho ha sucedido.

76. Giddens (1988).

encontramos intentos de postular ningún sistema, sino de poner de manifiesto la existencia de una realidad social ordenada en las situaciones en las que los animales humanos estamos en presencia de otros. Goffman dejó para otros la engorrosa tarea de sacar consecuencias para la teoría de los datos empíricos aportados en sus análisis. Precisamente para no caer en la postulación de un yo esencial y misterioso, detrás de todos los yoes que presentamos en público y en privado, Goffman reduce el *self* a un producto de la interacción, bien sea en la interacción cara a cara con otros, bien sea en la interacción con nosotros mismos. Es notoria la falta de una teoría psicológica en Goffman, pese a sus lecturas psicoanalíticas, y eso se le ha criticado como uno de sus defectos principales. Defecto que comparte con su maestro Durkheim. El carácter etnográfico de la mayoría de sus escritos casa mal con los modelos experimentales y cuantitativos al uso en la psicología, pese a su notable influencia en la psicología social de orientación sociológica. A Goffman, como destaca Giddens, no parecen interesarle ni las macroestructuras sociales que están por encima de la interacción ni las estructuras psicológicas, o motivaciones, de los individuos que interactúan que están por debajo. Aunque ello pueda ser debido a una decisión de defender y acotar su propio campo de estudio como diferente del de la macrosociología por un lado, y del de la psicología por otro, lo cierto es que afecta a ambos.

Por ello, otra crítica frecuente alude a la falta o descuido de los elementos macro: el poder, la desigualdad, la estructura y las clases sociales, en suma, de los temas sociológicos tradicionales, lo que puede explicar la ambivalencia en la recepción del trabajo de Goffman por parte de la sociología. De ahí, quizás, la fama de banal o trivial, incluso de cínico, en la medida en que, salvo en el caso del estudio de las instituciones totales, las situaciones de interacción que Goffman disecciona no se caracterizan por la desigualdad de estatus o de poder entre los participantes. Sin embargo, en tanto que la obra de Goffman no trata de abordar estos temas, no parece correcto descalificar una obra por no hacer lo que no se propone hacer. Menos cuando lo que se propone hacer, sociología de la interacción, lo hace magistralmente. Pero, además, Goffman no olvida el contexto macro y lo señala frecuentemente como límite a las definiciones de las situaciones, muy a diferencia de Blumer. Los roles institucionalizados, la clase social y los grupos de estatus no son simplemente el entorno en el que sucede la interacción en la que los actores negocian significados y definiciones de la situación, sino que forman parte sustancial del escenario de la interacción y la gobiernan.

Goffman pone de manifiesto cómo se lleva a cabo, en diferentes circunstancias y por procedimientos diversos, la organización y el orden sociales a nivel micro. Los ritos sociales suceden donde cierto número de personas están actuando en referencia a otras. Podemos hablar de un orden social en la medida en que éste se materialice en las múltiples y diversas cadenas, redes y esferas de interacción que podemos encontrar en nuestras superpobladas y complejas sociedades actuales. Goffman aporta conceptos y análisis que ilustran estos procesos y que ponen al descubierto los engra-

najes que componen el macroorden social resultante de las consecuencias queridas y no queridas de los innumerables procesos micro que suceden al mismo tiempo. Por ello, como han destacado entre otros Collins y Giddens, la obra de Goffman tiene implicaciones para la macrosociología aunque Goffman renunciara de antemano a ponerlas de relieve o reclamarlas. Las tiene porque los ordenamientos institucionales y las organizaciones sociales, mediante las que se materializan, toman forma y se reproducen las pautas de la desigualdad y la dominación, funcionan y actúan día a día a través de distintos rituales de interacción en los que sus miembros participan de forma desigual. Por ello, la microsociología de Goffman no ha de confundirse con la definición más tradicional de la microsociología como estudio de la conducta de pequeños grupos o de casos específicos de instituciones. Las situaciones de copresencia e interacción cara a cara pueden ser mayores que pequeños grupos y el interés de Goffman radica en describir sus engranajes tendiendo un lazo entre lo micro y lo macro que promete ser fértil para el desarrollo de la teoría social. Si las ideas de Goffman darán o no el fruto teórico prometido es aún pronto para saberlo.

Por último, es digno de alabanza el freno que pone Goffman a los ascensos semánticos propios de los ultraconstruccionistas y fenomenólogos. Ante el riesgo de transformar la sociología en un estéril análisis de un análisis de un análisis, y así hasta el infinito, Goffman señala las coordenadas entre las cuales tienen lugar las definiciones de las situaciones y el establecimiento negociado de los significados. Los significados son siempre resultado de la interacción y en ella se ponen a prueba y se afinan los marcos que permiten a los participantes llevarla a cabo con éxito. Y aunque la noción de «marco» se asemeje a la operación de poner entre paréntesis (la *epojé*) de los fenomenólogos y etnometodólogos, Goffman rechaza las implicaciones radicales de la indexicalidad y la reflexividad en la medida en que no considera que el contexto sea algo dado por supuesto, sino algo explicable mediante los marcos socialmente adecuados para el contexto. La definición de la situación es siempre un marco construido mediante transformaciones de marcos de niveles anteriores y en esa medida tienen que respetarlos.[77] La realidad social es un producto, es el resultado de un proceso de construcción colectiva, pero éste no es arbitrario ni está a merced de los individuos.

Bibliografía

Blumer, H. (1962): «Society as Symbolic Interaction», en A. M. Rose (ed.) (1962) *Human Behaviour and Social Processes*, Boston, Houghton-Mifflin.

— (1969): *Interaccionismo Simbólico. Perspectiva y métodos*, Barcelona, Ed. Hora.

77. Collins (1988).

Buchler, J. (1955): «Introduction» en *Philosophical Writings of Peirce*, Nueva York, Dover Pub.
Collins, R. (1980): «Erving Goffman and the Development of Modern Social Theory», en J. Ditton (ed.), *The view from Goffman*, Nueva York, St. Martin's Press.
— (1985): *Three Sociological Traditions*, Nueva York, Oxford University Press.
— (1988): «Theoretical Continuities in Goffman's Work», en Drew y Wootton (eds.).
Cooley, Ch. (1918): *Social Process*, Nueva York, Scribner's Sons.
Coser, L. (1976): «Sociological Theory from the Chicago Dominance to 1965», *Annual Review of Sociology*, vol. 2, pp. 145-160.
— (1977): *Masters of Sociological Thought*, Nueva York, Harcourt, 2.ª ed.
Dingwall, R. (2001): «Notes Toward an Intellectual History of Symbolic Interactionism», *Symbolic Interaction*, vol. 24, n.º 2, pp. 237-242.
Drew, P. y A. Wootton (eds.) (1988): *Erving Goffman. Exploring the Interaction Order*, Abingdon, Polity Press.
Faris, R. E. (1970): *Chicago Sociology: 1920-1932*, Chicago, University of Chicago Press.
Fine, G. A. (1993): «The Sad Demise, Mysterious Disappearance, and Glorious Triumph of Symbolic Interactionism», *Annual Review of Sociology*, vol. 19, pp. 61-87.
Giddens, A. (1988): «Goffman as a Systematic Social Theorist», en Drew y Wootton (eds.).
Goffman, E. (1974): *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*, Nueva York, Harper & Row.
Gonos (1977): «"Situation" versus "Frame": The "Interactionist" and the "Structuralist" Analysis of Every Day Life», *American Sociologist*, vol. 42, pp. 854-867.
González de la Fe, T. (1985): *Interaccionismo Simbólico y Organización Social.* Tesis doctoral, Universidad de La Laguna.
Joas, H. (1985): *G. H. Mead. A Contemporary Re-examination of his Thought*, Padstow, Polity Press.
Kallen, H. (1968): «Pragmatismo», en E. Sills (ed.), *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, Aguilar, Madrid.
Lamo de Espinosa, E. (1978): «Libertad y necesidad en la ciencia social: la aportación de G. H. Mead», en C. Moya y J. Jiménez Blanco (eds.), *Teoría Sociológica Contemporánea*, Madrid, Tecnos.
Lengermann, P. (1979): «The Founding of the Americal Sociological Review: The Anatomy of a Rebellion», *American Sociological Review*, vol. 44, pp. 185-198.
Lewis, D y R. Smith (1980): *American Sociology and Pragmatism: Mead, Chicago Sociology and Symbolic Interaction*, Chicago, University of Chicago Press.
Martindale, D. (1960): *La Teoría Sociológica. Naturaleza y Escuelas*, Madrid, Aguilar.
Mead, G. H. (1934): *Espíritu, persona y sociedad desde el punto de vista del conductismo social*, Barcelona, Paidós.
Meltzer, B., J. Petras y L. Reynolds (1975): *Symbolic Interactionism. Genesis, Varieties and Criticisms*, Boston, Routledge & Kegan Paul.
Merton, R. K. (1968): *Teoría y estructura sociales*, México, F.C.E.
Mills, Ch. W. (1968): *Pragmatismo y Sociología*, Buenos Aires, Ed. Siglo XX.
Park, R. E. (1950): *Race and Culture*, Illinois, The Free Press.
Park, R. E. y E. Burgess (1921): *Introduction to the Science of Sociology*, Chicago, University of Chicago Press.

Park, R. E. y E. Burgess (1925): *The City,* Chicago, University of Chicago Press.
Rock, P. (1979): *The Making of Symbolic Interactionism,* New Jersey, Rowman and Littlefielf.
Snow, D. (2001): «Extending and Broadening Blumer's Conceptualization of Symbolic Interactionism», *Symbolic Interaction*, vol. 24, n.º 3, pp. 367-377.
Strauss, A. (1978): *Negotiations: Varietes, Contexts, Proccess and Social Order*, San Francisco, Josey Bass.
Timasheff, N. (1955): *La teoría sociológica (naturaleza y desarrollo)*, México, F.C.E.
Turner, J. (1974): «Parsons as a Symbolic Interactionist: A Comparison of Action and Interaction Theory», *Sociological Inquiry*, vol. 44, pp. 283-294.
Weiner, P. (1949): *Evolution and the Founders of Pragmatism,* Cambridge, Mass., Harvard University Press.
Winkin, Y. (1991): «Erving Goffman: retrato de sociólogo joven», en E. Goffman, *Los momentos y sus hombres*, selección de textos del propio Winkin, Barcelona, Paidós.
Wolf, M. (1982): *Sociología de la vida cotidiana*, Madrid, Cátedra.

Bibliografía y sitios web de interés para estudiantes

Respecto al pragmatismo, es de interés el excelente artículo «Pragmatismo» de la Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales (Editorial Aguilar), así como el capítulo de H. S. Thayer «El pragmatismo» en la *Historia Crítica de la Filosofía Occidental,* compilada por D. J. O'Connor (Editorial Paidós). Para el resto de los autores, la mejor lectura es la de las obras originales que están disponibles en español. Así, para la obra de Mead, su *Espíritu, persona y sociedad desde el punto de vista del conductismo social* (Editorial Paidós) de fácil lectura y un detallado índice de materias. Respecto al Interaccionismo Simbólico de Blumer, la colección de ensayos *Interaccionismo Simbólico. Perspectiva y métodos* (Editorial Hora), especialmente el primero de ellos. Por último, la mayor parte de la obra de Goffman está disponible en español, si bien algunas son más asequibles que otras. *La presentación del yo en la vida cotidiana* (Editorial Amorrortu), *Relaciones en Público* (Editorial Alianza) y *Los momentos y sus hombres* (selección de textos a cargo de Yves Winklin, Editorial Paidós). Es recomendable asimismo la lectura de los capítulos «Corrientes americanas», de Lewis Coser e «Interaccionismo», de B. Fisher y A. Strauss, ambos en la compilación de Bottomore y Nisbet, *Historia del análisis sociológico* (Editorial Amorrortu), así como el capítulo de Hans Joas «Interaccionismo Simbólico», en la obra conjunta de Giddens y otros, *La teoría social hoy* (Editorial Alianza). Como complemento, recomendamos los siguientes libros y artículos a cargo de sociólogos españoles:

Carabaña Morales, Julio y Emilio Lamo de Espinosa «La teoría social del interaccionismo simbólico», *Revista Española de Investigaciones Sociológicas,* n.º 1.
González de la Fe, Teresa (1985): «Relevancia y actualidad del pensamiento de G. H. Mead», *Gavagai. Revista interdisciplinaria,* vol. 1, n.º 1.
— (1988): «La herencia sociológica de G. H. Mead: Interaccionismo Simbólico y Conductismo social», *Revista canaria de filosofía y ciencia social,* n.º 2.
— (1989): «Pragmatismo y sociología», *Revista canaria de filosofía y ciencia social,* n.º 3.

Sánchez de la Yncera, Ignacio (1994): *La mirada reflexiva de G. H. Mead. Sobre la socialidad y la comunicación*, Madrid, CIS-Siglo XXI.
— Ignacio «Interdependencia y comunicación. Notas para leer a G. H. Mead», *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, n.º 55.
Sebastián de Erice, José R. (1994): *Erving Goffman. De la interacción focalizada al orden interaccional*, Madrid, CIS.
Algunos sitios *web* de interés aunque en inglés son:

Pragmatismo: http://www.pragmatism.org/
Mead: http://www.cla.sc.edu/phil/faculty/burket/g-h-mead.html
Interaccionismo Simbólico: http://sun.soci.niu.edu/~sssi/ SSSI
Goffman: http://people.brandeis.edu/~teuber/goffmanbio.html

CAPÍTULO 8

SOCIOLOGÍA FENOMENOLÓGICA Y ETNOMETODOLOGÍA

por TERESA GONZÁLEZ DE LA FE

1. Raíces filosóficas: Husserl y la crítica fenomenológica a la filosofía de principios del siglo XX

La fenomenología es una filosofía que surge del descontento y la nostalgia. Descontento por el papel y la posición ocupada por la filosofía en el conjunto de la cultura y de los saberes a finales del siglo XIX y los primeros años del XX, y nostalgia por el prestigio de los filósofos en el siglo XVIII y por la solidez de los sistemas filosóficos de ese tiempo. Es conocido el disgusto de Husserl con la filosofía que existía en su época y su empeño filosófico fue tratar de devolver a la filosofía el importante papel que había tenido en épocas anteriores. Edmund Husserl nace en 1859, en Moravia (Austria), estudia matemáticas en la Universidad de Viena y asiste a clases de filosofía con Brentano.[1] De 1901 a 1916 fue profesor en la Universidad de Gottinga y a partir de esta fecha hasta su jubilación en 1928 fue profesor de la de Friburgo. Hasta 1938, año de su muerte, Husserl publica una obra extensa, mayormente para especialistas de la filosofía. Por su influjo en la cultura, en las ciencias sociales y en el pensamiento en general, cabe destacar *La filosofía como ciencia estricta* (1911), *Meditaciones cartesianas* (1929) y *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1936). En *La filosofía como ciencia estricta* dice que la filosofía ha sufrido una degeneración desde la investigación profunda, autónoma y distintiva que habían realizado los grandes filósofos como Kant y Descartes, hasta el estatus de sirvienta de las ciencias naturales a que la había reducido el positivismo. Por ello, la filosofía fenomenológica (y la sociología que en ella se inspira) ha de entenderse en el contexto de la búsqueda de un conocimiento alternativo al de la ciencia natural, postulado después de una crítica de sus insuficiencias.

1. Famoso filósofo católico de raíz aristotélica que hizo un notable intento de reconciliar la filosofía con la ciencia natural, lo que le llevó a criticar a Kant y al resto del idealismo filosófico.

1.1. Críticas al positivismo y al historicismo

Según el positivismo, se queja Husserl, los descubrimientos de la ciencia son el único tipo posible de conocimiento, por lo que a la filosofía se le asigna el trabajo de aclarar la forma de acelerar el progreso del conocimiento científico. Para él, por el contrario, el tipo de conocimiento empírico y contingente que proporcionan las ciencias naturales no equivale a la comprensión de las esencias de las cosas que la filosofía había intuido. Además, la ciencia tampoco logra el tipo de certeza sobre cuya posibilidad habían reflexionado los principales filósofos. El historicismo, la única filosofía alternativa al positivismo existente en la época, tampoco permitía satisfacer las exigencias de la filosofía. Según Husserl, los grandes filósofos nos habían enseñado que las tareas de la filosofía no tenían que ser puestas por la ciencia natural sino que, por el contrario, el trabajo de la filosofía era indagar en los supuestos fundacionales de la ciencia, dado que las ciencias mismas no eran conscientes de ellos y no podían examinarlos. La tarea filosófica de constituirse en fundamentación de todo otro conocimiento, tal como había sido llevada a cabo por Descartes con el propósito de dotar de certeza al pensamiento, había sido abandonada tanto por el positivismo como por el historicismo. Ésa será la tarea de la fenomenología. Husserl tratará de hacerlo respecto del conocimiento natural, mientras que Schütz lo hará respecto del conocimiento social.

Por ello, la filosofía de Husserl continúa la búsqueda de la certeza emprendida por Descartes, y pregunta por aquellas verdades tan autoevidentes que no podrían ser puestas en duda.[2] No se puede comenzar aceptando una verdad como dada, sino que ha de establecerse dónde están las certezas, lo que supone retirar la obediencia a todas aquellas presuposiciones que uno pueda abandonar. La fenomenología debe comenzar sus investigaciones fuera de los marcos de referencia que proporcionan las teorías establecidas. Ese lugar es el mundo de la experiencia preteórica, el mundo tal como lo experimentamos antes de que comencemos a teorizar sobre él. La fenomenología se dedica al examen no prejuiciado del mundo tal como lo encontramos en nuestra experiencia ordinaria, lo que se resume en la consigna de «vuelta a las cosas», que permite, según Husserl, ver más claramente cómo es realmente la relación entre el mundo y nuestras teorías acerca de él. Antes de continuar con los argumentos de Husserl, no debemos perder de vista que la fenomenología es una filosofía que se ocupa de la conciencia, de los procesos mentales mediante los cuales co-

2. Para Husserl, el proyecto kantiano de una crítica de la razón fracasaba al aceptar Kant la validez de las ciencias matemáticas y físicas y preguntar sobre sus condiciones de posibilidad. Además, fracasaba por contar con prejuicios y presupuestos infundados, por carecer de un adecuado planteamiento de la lógica formal, por no conseguir librarse del relativismo que implica el antropologismo, por faltarle un auténtico concepto de lo *a priori* y por mantener la insostenible noción de cosa-en-sí. Pero lo que imposibilitaba concebir la fenomenología como una reforma de la filosofía de Kant eran sus deficiencias metódicas: la utilización de un método regresivo-constructivo (no el descriptivo-intuitivo) y la falta del concepto de *epojé*. El origen auténtico de todo filosofar tiene más bien que vincularse al proyecto cartesiano de búsqueda de una evidencia que sirva de fundamento.

nocemos las cosas y sabemos que las conocemos. Es una filosofía de la subjetividad y de la intersubjetividad, sesgo que heredarán sus descendientes sociológicos.

El rechazo de Husserl al positivismo viene motivado por su rechazo al psicologismo. El psicologismo, como el positivismo, se caracteriza por sostener las doctrinas del «naturalismo» y del «objetivismo», según las cuales sólo lo físico es real y la realidad de lo ideal o es negada o se la naturaliza refiriéndola a la realidad física. Husserl considera inadecuada la psicología positivista porque trata sólo con hechos externos, a los que llega mediante la observación y el experimento, pero ignora a la conciencia y al significado.[3] Aunque esta psicología parece metodológicamente científica, y de hecho ha iluminado procesos psicológicos importantes, se muestra limitada e impotente a la hora de dar cuenta de la conciencia. Como naturalistas ingenuos, dice Husserl (1911), piensan que un solo método es suficiente para comprender los reinos físicos y mentales. Como empiristas ingenuos cometen otro error al llevar a cabo sus observaciones y experimentos usando supuestos y conceptos con los que llegan a conclusiones que se pretenden objetivas y científicas, pero que son supuestos y conceptos que permanecen sin examen, sin que se haga ningún esfuerzo para evaluar su validez tanto para los psicólogos como para los sujetos.

La actitud naturalista ha supuesto para la filosofía, dice Husserl, una crisis en la que prevalecen el relativismo y el escepticismo. Husserl desarrolla su método precisamente como un instrumento para la reconstrucción de la filosofía mediante la fundamentación de verdades ciertas y necesarias. Por esto, no hay que considerar su posición como anticientífica o antipsicológica. Husserl trata, más bien, de desarrollar un método más adecuado y científicamente más riguroso que, dice (1911: 68-9), «se adapta a la naturaleza de las cosas sometidas a la investigación y no a nuestros prejuicios y preconceptos». Para Husserl, la causalidad pertenece al reino de la naturaleza, de lo espacio-temporal, pero no al reino de lo psíquico que sería fenómeno y no sustancia y que no comparte las propiedades de las cosas naturales. Husserl establece, entonces, una profunda dicotomía entre lo natural y lo psíquico, siendo esto último, siguiendo a Williams James, una «corriente de consciencia» que no tiene que ver con el espacio ni con el tiempo, dado que tiene su propio tiempo interno.

Del mismo modo que se opone al naturalismo, Husserl se opone también al historicismo, especialmente al representado por Dilthey. Aunque los historicistas ven los errores del naturalismo, dice, su propuesta de do-

3. Husserl recoge los argumentos de Dilthey, Windelband y Rickert en la conocida como «disputa sobre el método». Dicha disputa fue resultado de la conocida obra de John Stuart Mill, *System of Logic*, que señala que las ciencias morales *(geistenwissenschaften)* no saldrían de su atraso hasta que no aplicasen los métodos de las ciencias físicas debidamente adaptados. El contraargumento de los partidarios del «doble método» (uno para las ciencias naturales y otro para las ciencias sociales) fue que los métodos de la ciencia natural eran adecuados al objeto de estudio de la naturaleza, pero el estudio de los hechos humanos debía tomar en cuenta el significado y lo que sucedía en la mente de los que se estudiaba, todo lo cual es inaccesible mediante la observación.

ble método, uno para las ciencias naturales y otro para las ciencias del espíritu, los lleva a caer en el extremo opuesto de la relativización histórica de todas las verdades. Ello destruye la posibilidad de aceptar la validez universal y absoluta de una filosofía particular, así como de las ideas mismas de verdad, teoría o ciencia, del principio de contradicción y de la lógica en general. El propósito de Husserl era establecer una línea divisoria clara entre ciencia y concepción del mundo *(weltanschauung)* que permitiera fortalecer el impulso científico de búsqueda de la verdad y del conocimiento heredado de Brentano. Esta doble lucha de Husserl contra las dos posiciones en litigio en la filosofía de su tiempo permite entender su esfuerzo por establecer un método filosófico para llevar a cabo la consigna más importante de su filosofía: la vuelta a las cosas. Este método es llamado «reducción» y su objetivo es producir un conocimiento válido y cierto, no distorsionado por las presuposiciones de la ciencia. Siguiendo a Descartes, Husserl comienza su filosofía con una duda radical que pone en cuestión todas las cosas previamente dadas por supuestas. Sin embargo, aquí sólo nos interesan tres ideas de Husserl, debido a que son recogidas por Schütz y luego por Garfinkel. Éstas son: *a*) la diferencia entre «actitud natural» y «actitud fenomenológica»; *b*) la idea de intersubjetividad, y *c*) la de «mundo de la vida». La distinción entre «actitud natural» y «actitud fenomenológica», la primera de las ideas, está en relación con el método de reducción.

1.2. La «actitud natural» y el método de reducción fenomenológica

La «actitud natural» es mantenida por el científico y por el no científico, y se caracteriza por la creencia en la realidad de las cosas experimentadas por medio de la conciencia; es la creencia en la realidad del mundo externo a mi conciencia y del cual esta conciencia es conciencia. La actitud natural acepta sin cuestionamiento que existe un mundo fuera de nuestra experiencia de él y sobre este mundo o realidad externa que existe fuera de cada uno, se construye tanto el conocimiento de sentido común como el conocimiento científico. La «actitud fenomenológica», por el contrario, «pone entre paréntesis»[4] todas las creencias sostenidas acerca de los objetos experimentados. Con esta actitud, el filósofo se convierte en un observador desinteresado y los objetos de la experiencia se convierten en fenómenos. No se niega la existencia de los objetos externos a nuestra experiencia; simplemente no tomamos en cuenta esa existencia y lo que hemos aprendido acerca de esos objetos y los vemos tal como los experimentamos, como fenómenos.

El paso de la actitud natural a la actitud neutral o fenomenológica que se lleva a cabo suspendiendo la creencia en los objetos de la experien-

4. Esta expresión de «poner entre paréntesis» las creencias significa suspender el jucio acerca de la validez de las mismas hasta que nuestra investigación filosófica nos lo permita, es decir, hasta que estas creencias estén fundadas.

cia, es la *epojé*, que constituye el primer paso del método de reducción fenomenológica trascendental, mediante el cual nos constituimos en subjetividad pura o ego trascendental (el único punto de certeza que tenemos, dado que la subjetividad pura no necesita fundamento en nada ajeno a sí misma y puede servir de fundamento a cualquier otro tipo de conocimiento). «Frente a la tesis del mundo, que es una tesis «contingente», se alza, pues, la tesis de mi yo puro, que es una tesis «necesaria», absolutamente indubitable» (Husserl, 1913: 106; cit. Chacón Fuertes, 1983: 163). Una vez lograda esta certeza por medio de la reducción trascendental, el problema es cómo escapar del solipsismo,[5] cómo puede esta conciencia pura ser compartida por otros. Éste es el problema de la intersubjetividad, la segunda de las tesis husserlianas que nos interesa, y que supone responder a la pregunta de cómo es que podemos tener un mundo compartido más allá de las conciencias individuales. En la Quinta de sus *Meditaciones Cartesianas* (1929) Husserl enfrenta el problema de la intersubjetividad para responder a las acusaciones de solipsismo hechas a su fenomenología. Dicho muy suscintamente, Husserl considera que mediante la reducción trascendental se llega a la subjetividad pura o autoesfera, mi mundo más privado, y lo primero que distingo es el objeto que es mi cuerpo. Por medio de la percepción del propio cuerpo percibimos analógicamente al otro, ya que al percibir el cuerpo del otro le atribuimos una subjetividad y un ego similares a los que experimentamos en nosotros. No tenemos una intuición directa de la subjetividad del otro, sólo una «aprehensión analogizante» o «apercepción asimilante». Dado que en mi propia experiencia también experimento al otro, podemos llegar a un nosotros trascendental, a una comunidad de yoes. Como bien señala Schütz, Husserl no logra solucionar este problema porque propone una especie de conciencia supraindividual que permitiría la intersubjetividad. El error radica en que esa conciencia supraindividual es, realmente, la conciencia supraindividual construida por un individuo, por un ego trascendental, con lo que el problema de la intersubjetividad sigue sin resolverse.

1.3. El mundo de la vida

La tercera de las ideas husserlianas aquí relevantes, el mundo de la vida o *lebenswelt*, es abordada en una de sus últimas obras, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* ya citada. El *lebenswelt* es considerado como el mundo que es dado antes de la reflexión científica y sobre el cual la ciencia construye su imagen. En esta obra, Husserl trata un problema de capital importancia para el pensamiento social: el de las

5. El solipsismo es una posición filosófica de idealismo extremo según la cual la existencia del mundo es relativa a mi conciencia. Para el solipsista uno no puede estar realmente seguro de que la vida que vive —que cree que vive— no sea un sueño o de que el autobús que veo venir cuando voy a cruzar el paso de peatones no sea un producto de mi mente y no un autobús real y externo a mí.

relaciones entre ciencia y valores, abordado también por Weber. Aunque Husserl se refiere a la crisis de la ciencia, esta crisis es una crisis moral en tanto que la separación entre hecho y valor, uno de los axiomas del positivismo, conduce a que la ciencia no pueda decirles a los hombres lo que deben hacer, sino sólo explicar y describir lo que es.[6] La ciencia no puede establecer o validar valores, sobre todo los valores últimos, y de ahí su crisis. La causa de esta crisis no radica sólo en los fundamentos de la ciencia, sino alcanza también a su sentido como saber y a su significación con respecto a la vida humana, al haber implantado un modelo de objetividad que imposibilita un tratamiento adecuado de lo subjetivo y al haber desvirtuado el sentido de la verdad reduciéndola a facticidad. Esta crisis de la ciencia y del ideal de racionalidad que las ciencias comportaban es lo que ha conducido a la crisis existencial que supone vivir en un mundo sin sentido y en la pérdida de sí mismo por parte del hombre: el antihumanismo.[7] Para superar esta crisis, Husserl ve como imperativo una vuelta al mundo de la vida, la consideración de las imágenes del mundo tal como eran antes de que fuesen sustituidas por las teorías científicas, ya que la ciencia ha sustituido el mundo de la vida por las concepciones ideales, abstractas y matemáticas que fueron postuladas por Galileo como un método de conocimiento de ese mundo.[8] La consecuencia de esta idea para la sociología será, como veremos a continuación, el señalar la importancia de la imagen del mundo que nos suministra el lenguaje ordinario de la vida cotidiana. Las ideas de Husserl, así como el espíritu que animaba su propuesta filosófica, son reelaboradas por Schütz al reflexionar sobre las ciencias sociales y, muy principalmente, sobre la sociología de Max Weber.

1.4. Herencia de la fenomenología de Husserl

La influencia de la filosofía fenomenológica en la cultura europea fue importante, especialmente en las décadas entre las dos guerras mundiales y la segunda posguerra, a través del movimiento intelectual llamado *existencialismo*, cuyos más importantes representantes son Martin Heidegger (1889-1976) y Karl Jaspers (1883-1969) por el lado alemán, y Jean-Paul Sartre (1905-1980) por el francés. El existencialismo afectó a una parte importante del pensamiento literario, artístico y religioso europeo y las huellas de esa influencia pueden rastrearse hasta la actualidad. La sensa-

6. Como señala Wolff (1979), p. 502.

7. En esta idea, de raigambre nietzscheana, se inspirarán tanto el existencialismo de Heidegger como el de Sartre.

8. Este distanciamiento de los supuestos de la ciencia galileana es parte del programa fenomenológico de no aceptar ninguna teoría como dada, pero a veces se ha interpretado como un rechazo de los resultados de esta ciencia y una refutación a la pretensión de que proporciona conocimiento. Como señalan Sharrock y Anderson (1986, p. 8), retirar el apoyo no es lo mismo que argumentar en contra y lo cierto es que el ejercicio fenomenológico se hace en nombre de la clarificación, en un intento de ver cómo se relacionan las teorías al mundo tal como lo experimentamos; no es un intento de ofrecer teorías o resultados alternativos a los de la ciencia, sino de examinar las presuposiciones de esta tradición.

ción de crisis generalizada que se vivió en Europa en la primera mitad del siglo XX hacía a sus intelectuales receptivos a las ideas básicas del existencialismo, a saber, el reconocimiento de la finitud humana y el peso central que se otorga a la categoría de posibilidad. Ambos temas están muy vinculados a la importancia que se concede a la existencia (frente a la esencia) y, por ello, al individuo particular que lleva a cabo tal existencia, caracterizada por las irremediables incertidumbres del futuro y por las relaciones siempre problemáticas y atormentadas del individuo con otros individuos y con las fuerzas caóticas de la naturaleza.[9] La fenomenología de Husserl está a la base del existencialismo alemán (al lado de los escritos de Nietzsche y de la obra de Kierkegaard) y el puente entre Husserl y Heidegger puede situarse en el filósofo Max Scheler (1875-1928), conocido en sociología por ser autor de una de las primeras formulaciones de la sociología del conocimiento. Es patente la influencia de la obra de Husserl, a través del existencialismo, en la filosofía, y la intelectualidad europea y occidental en su conjunto, con las distinciones y matices que cabe hacer acerca de las diferencias entre Husserl y Heidegger por una parte, y, por otra, entre el existencialismo de aspiraciones religiosas de Heidegger o Jaspers y el existencialismo laico de Sartre vinculado al poderoso Partido Comunista francés.

En el caso de la sociología, las influencias de la fenomenología de Husserl y del existencialismo fueron muy diversas y de distinto valor. Hace ya 30 años, Heap y Roth (1973) criticaron diversos intentos de aplicar las ideas fenomenológicas a la sociología debido a que trasplantaban metafóricamente algunos conceptos de la fenomenología al mundo social, pero en el trasplante estos conceptos perdían su sentido original en la filosofía fenomenológica, siendo, por tanto, su uso simplemente metafórico. Como ejemplos de esos usos citan la obra de Tiryakian, *Fenomenología existencial y sociología*, donde defiende que Durkheim fue un fenomenólogo,[10] *La perspectiva humana en sociología* de Bruyn, o el trabajo de Douglas acerca de la vida cotidiana en la obra colectiva *Understanding Everyday Life* realizada desde la etnometodología. En todos esos casos los conceptos fenomenológicos se usan con el significado que tienen en la vida cotidiana, pero no con el que les da la filosofía fenomenológica. Es decir, hay una confusión conceptual y se toma el nombre pero no lo nombrado. Dicen Heap y Roath: «Dado el mal uso de los conceptos principales de la fenomenología —intención, reducción, fenómeno y esencia— por Tiryakian, Douglas y Bruyn, debemos concluir que la tesis de Tiryakian de la afinidad entre la fenomenología y las figuras principales de la tradición sociológica, la discusión de Douglas de las diversas sociologías fenomenológicas y las sugerencias de Bruyn a favor de una fenomenología social,

9. Geymonat (1984), pp. 152-153.

10. Los autores se refieren al artículo de Tiryakian de 1965 «Existential phenomenology and sociology», *American Sociological Review*, n.° 30: 674-688. En español puede verse *Sociologismo y Existencialismo* de 1962, del cual el otro es un resumen.

son completamente defectuosas y erradas.» (1973: 359). Son pues sociologías seudofenomenológicas.

Ello no quiere decir que no se hayan elaborado diversas propuestas de sociología fenomenológica. La más rigurosa es la de Schütz, que veremos en el siguiente apartado, continuada por *La construcción social de la realidad* de Berger y Luckmann, que se tratará en el apartado 3. Otra rama distintiva es la etnometodología, producto de aplicar las ideas de Schütz a la obra de Parsons, y que se verá en el apartado 4. También de inspiración fenomenológica es la sociología cognitiva de Cicourel que por razones de espacio no podemos tratar.

2. Alfred Schütz: significado, intersubjetividad y acción humana

La aplicación de las ideas fenomenológicas al campo de la sociología vino de mano de Schütz, cuyo interés por la obra de Weber constituye el punto de partida de sus aportaciones a esta disciplina. La obra de Schütz ha de verse como una conexión entre la sociología interpretativa o *verstehende* de Max Weber y la fenomenología trascendental de Husserl.[11] Alfred Schütz nace en Viena en 1899 y muere en 1959, de forma prematura e inesperada, en los Estados Unidos, adonde había llegado en julio de 1939 como tantos otros intelectuales centroeuropeos víctimas de los nazis. En Viena estudió Derecho y Ciencias Sociales, teniendo como profesor, entre otros, a Ludwig von Mises, economista de la escuela marginalista austriaca, quien discutirá con Weber a propósito de la objetividad en ciencia social y en política y del modelo de tipos ideales y estimulará a Schütz a realizar una revisión completa de la fundamentación metodológica de la sociología de Weber que será la base de su primera obra. En Viena, Schütz no fue académico a tiempo completo, y trabajó como ejecutivo de una entidad financiera. La ocupación de Austria por los nazis lo obliga a emigrar a París en 1938 y posteriormente a Nueva York. En esta última ciudad fue profesor de la Nueva Escuela de Investigación Social, formó parte del consejo de redacción de la prestigiosa revista *Philosophy and Phenomenological Research* y mantuvo estrecho contacto con otros discípulos de Husserl, como Aron Gurwitsch, quien estaba aplicando las ideas de Husserl a la psicología de igual modo que él lo hacía con la sociología. Allí también descubrió las ideas de Mead, cuya preocupación por el significado no fue menor que la de Schütz, si bien los caminos teóricos de Mead fueron distintos como se acaba de ver en el capítulo precedente. Su prematura muerte llegó cuando estaba preparando una revisión sistemática de su sociología comprensiva, publicada póstumamente gracias al trabajo de Thomas Luckmann.

La primera obra de Schütz, *La construcción significativa del mundo social*, se publicó en 1932 en Alemania. Los numerosos artículos publica-

11. Zeitlin (1973), p. 171; Berstein (1976) p. 177.

dos en los Estados Unidos se recopilaron después de su muerte en 3 volúmenes: *El problema de la realidad social*, publicado en 1962, *Estudios sobre teoría social* de 1964 y *Estudios sobre filosofía fenomenológica* de 1966. En 1973 apareció *Las estructuras del mundo de la vida*, una edición preparada por Thomas Luckmann sobre el manuscrito que Schütz dejó inacabado, siendo ésta su obra madura. La influencia de Schütz en la sociología de la segunda mitad del siglo XX ha sido inmensa aunque indirecta. Un importante foco de influencia ha sido a través de la conocida y popular obra de Peter Berger y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, publicada por vez primera en 1966 y que trataremos en el siguiente apartado. Lectura obligatoria en todas las escuelas de sociología y filosofía, debe a los escritos de Schütz todo el análisis de la relación cara a cara y del papel del conocimiento en la vida cotidiana, la intersubjetividad y la temporalidad. Otra fuente de influencia, no menos importante, ha sido Jürgen Habermas, quien toma de Schütz los estudios sobre el *lebenswelt*, tratando de hacer una síntesis, en su *Teoría de la acción comunicativa*, entre «sistema» y «mundo de la vida».[12]

2.1. El problema del significado

En su revisión de los fundamentos de la sociología comprensiva de Max Weber, Schütz detecta ambigüedades profundas en la noción weberiana del significado, por lo que usa la concepción del significado de Husserl para subsanar los problemas de la sociología de Weber y, con ello, le aporta una fundamentación fenomenológica. Schütz comparte con la sociología de Weber la preocupación por el aspecto subjetivo de la vida humana, especialmente el concepto weberiano de acción social, definido como aquella conducta cuyo significado subjetivo está referido a otros y se orienta por ellos. Sin embargo, lamenta que Weber no aclare su concepción del significado y no elabore una teoría del mismo, sino que meramente lo defina como aquel subjetivamente mentado por los actores sociales o bien el construido por el investigador como un promedio o como un tipo ideal.[13]

Schütz critica a Weber no haber distinguido entre dos clases de significados, el objetivo y el subjetivo. Por «significado subjetivo» entiende el que algo tiene para el que lo hace, es el significado del actor. Según Schütz, el significado se atribuye a la acción de forma retrospectiva, cuando ésta ya ha sucedido, o de forma prospectiva, pues la acción es conducta dirigida hacia la realización de un determinado fin futuro. Schütz distingue en la acción entre el «motivo para», el propósito al que se dirige la acción, del «motivo porque», que sólo se capta retrospectiva-

12. Melich (1993).
13. Schütz (1932), p. xxxi, citado por Berstein (1976), p. 177; también Schütz (1962), p. 53

mente. Por «significado objetivo» entiende el que ponemos sobre la obra del actor, es el significado del observador y el investigador. El problema de la vida social y de la ciencia social radica, dice Schütz (1962: cap. 1), en la relación entre ellos. Para abordar esta relación debemos considerar el uso que hace Schütz de la filosofía husserliana, especialmente las ideas de actitud natural, *epojé y* mundo de la vida previo a las teorías científicas, así como el problema de la intersubjetividad, todo dentro del marco del rechazo de Husserl al naturalismo y de sus preocupaciones por buscar una fundamentación del conocimiento científico.

2.2. El mundo de la vida cotidiana: intersubjetividad y tipicidad

El punto de partida de Schütz es el *lebenswelt* de Husserl, el mundo de la vida previo a la reflexión de la ciencia y sobre la que se ésta se elabora, que en el caso de la sociología es el mundo social de la vida cotidiana de cada uno. En la vida cotidiana tenemos siempre, dice Schütz (1962: 198 y ss.), intereses fundamentalmente prácticos y no teóricos. Estamos dominados por un interés pragmático en el sentido de que luchamos por controlar, dominar o cambiar el mundo para llevar a cabo nuestros fines o propósitos. A este mundo práctico de la vida cotidiana, al mundo de la ejecución, le da Schütz el nombre de realidad suprema (ibíd., 214),[14] en tanto que es el área de la vida social en la cual los individuos tratan al mundo como un campo a ser dominado y luchan por superar la resistencia que ponen los objetos y los otros individuos para la realización de sus planes. Ésta es la realidad en la que estamos más interesados, aunque no todos sus objetos sean igualmente relevantes en cada momento, dado que actuamos en él selectivamente según nuestros intereses y la realización de nuestros proyectos. Nos movemos por nuestras esperanzas, nuestros miedos y nuestros deseos, así como para superar las ansiedades, que son derivadas de la ansiedad primordial causada por el conocimiento de la muerte. Nuestro miedo a ella es el elemento esencial de la experiencia social en el mundo de la vida cotidiana. La actitud natural ante este mundo es darlo por supuesto, creer que experimentamos y percibimos los objetos y sucesos de la vida cotidiana tal y como son a menos que algo nos haga dudar de ello. Schütz usa el término *epojé* de Husserl, pero le da un significado diferente, ya que en la actitud natural usamos un tipo de *epojé* que no consiste en suspender la creencia en la existencia del mundo externo a nuestra experiencia, como era el caso de Husserl, sino en suspender la duda acerca del mundo de la vida cotidiana. Lo que se pone entre paréntesis, dice Schütz (1962: 214), «es la duda de que el mundo y sus objetos puedan ser diferentes de lo que se le aparecen. Proponemos denominar a esta *epojé*, la *epojé* de la actitud natural».

14. Traduzco «suprema» por el término inglés *paramount*, usado por Schütz, en vez del término «eminente» por el que optan sus traductores en la edición española.

Schütz se pregunta cómo el mundo social de la vida cotidiana está dado o está disponible para nosotros antes de que hagamos cualquier teoría acerca de él. Realmente, Schütz hace dos preguntas: ¿cómo es concebido este mundo social antes de hacer una teoría acerca de él? y ¿de qué forma la teoría construye ese mundo social predado o mundo de la vida que es accesible inmediatamente a todos por medio del sentido común? La respuesta que da Schütz a la primera pregunta es su fenomenología del mundo social, es decir, una descripción de la experiencia subjetiva de la vida cotidiana. Es un «viaje interior», un relato que expone y ordena las categorías y los tipos básicos de la experiencia del mundo social con pretensiones de universalidad. Una vez que «sepamos» cómo un sujeto constituye su captación de la vida social cotidiana podemos tener una base sobre la que elaborar una teoría social. Esta segunda cuestión se atenderá al final.

El mundo de la vida social que está dado antes de que hagamos teorías sociológicas sobre él es un mundo que es percibido, debido a la *epojé* de la actitud natural, como ordenado y como inteligible por medio de tipificaciones sobre él. Schütz dice que nuestra experiencia del mundo social es la de un mundo que está dado antes de que nosotros llegáramos y que nuestra forma de conocerlo, que aprendemos de otros y de nuestra experiencia, es siempre a través de tipificaciones: las situaciones están tipificadas, las acciones también, las razones para hacer las acciones y la gente que habita el mundo social también responden a tipos, etc. Esta tipicidad del mundo social se postula partiendo de la premisa de que el *lebenswelt* es, fundamentalmente, intersubjetivo. Schütz (1962: 41 y ss.), rectificando la noción de intersubjetividad de Husserl, considera que el mundo de la vida cotidiana es siempre un mundo intersubjetivo, un mundo que yo comparto con otros, quienes también lo experimentan y lo interpretan.[15] El mundo, por tanto, nunca es un mundo completamente privado. Dice Schütz: «Así, desde el comienzo, mi mundo cotidiano no es mi mundo privado, sino más bien un mundo intersubjetivo; la estructura fundamental de su realidad consiste en que es compartido por nosotros» (1973: 26) Aún en mi conciencia, continúa Schütz, yo encuentro evidencia de los otros, evidencia de que mi situación biográfica única nunca es producto sólo de mis propias acciones, sino cada uno nace en un mundo históricamente dado que es a la vez natural y sociocultural. Este mundo existía antes de que yo llegara a él y seguirá existiendo después de que yo me vaya. Los otros son, pues, parte de mi situación vital tal como yo soy para otros parte de las suyas. Yo actúo sobre los otros tal como los otros actúan sobre mí.

15. Como se acaba de ver, Husserl abordó el tema de la intersubjetividad para escapar a las críticas de idealismo subjetivo y solipsismo realizadas a su método fenomenológico. Schütz no sigue a Husserl en preguntar por las operaciones constitutivas de un ego trascendental, sino que formula la pregunta ¿qué procesos generales deben realizar todos los egos empíricos para que el mundo social sea constituido como «ahí»? «El ego trascendental es sustituido por el actor» (Johnson *et al.*, 1984, pp. 94-95).

En la actitud natural de la vida cotidiana se presupone sin discusión lo siguiente: *a*) la existencia corpórea de otros hombres; *b*) que esos cuerpos están dotados de conciencias esencialmente similares a la mía; *c*) que las cosas del mundo externo incluidas en mi ambiente y en los de mis semejantes son las mismas para nosotros y tienen fundamentalmente el mismo sentido; *d*) que puedo entrar en relaciones y acciones recíprocas con mis semejantes; *e*) que puedo hacerme entender por ellos; *f*) que un mundo social y cultural estratificado está dado de antemano como marco de referencia para mí y mis semejantes, de una manera tan presupuesta como el «mundo natural»; *g*) que la situación en que me encuentro en todo momento es sólo en pequeña medida creada exclusivamente por mí (1973: 26-27).

2.3. Tipificaciones e intercambiabilidad de perspectivas

Las tipificaciones sobre el mundo de la vida cotidiana, sobre el mundo natural y sobre el mundo social, pertenecen al acervo de conocimientos de sentido común que adquirimos como miembros de la sociedad. Cómo se constituyen es un problema aún falto de investigación, dice Schütz. Pero en la actitud natural no dudamos de que esos árboles que vemos también los ve quien está con nosotros y que son los mismos árboles para todos. Confiamos en que el mundo tal como lo conocemos seguirá siendo así y que, por tanto, el acervo de conocimiento que cada uno ha obtenido por medio de los otros y por medio de su propia experiencia seguirá siendo válido en lo fundamental. Esta confianza es llamada por Schütz, usando un término de Husserl, la *idealización del «así sucesivamente»*. De ella parte otra suposición fundamental: dado que supongo que el mundo es constante, también supongo que puedo volver a operar sobre el mundo de la forma en que lo he hecho previamente. Ésta es la *idealización del «siempre puedo volver a hacerlo»*. Ambas idealizaciones, y los supuestos en que se basan, son aspectos esenciales de la forma de pensar en la actitud natural (1973: 28-29).

Todos experimentamos este mundo común de una forma similar. Nuestra experiencia de este mundo cotidiano es una experiencia de sentido común, una experiencia en la que cada uno da por supuesto que los otros existen, que tienen una vida consciente y que nos podemos comunicar y, finalmente, que ellos viven el mismo mundo natural y sociocultural que nosotros vivimos. Pero aunque la intersubjetividad es un rasgo dado del mundo de la vida cotidiana, la subjetividad del otro nunca es completamente accesible para mí, sino, solamente, parcelas de su personalidad, puesto que todos vivimos dentro de micromundos, los mundos a los que alcanza nuestra zona de manipulación, desde los cuales establecemos el «aquí» y percibimos a los otros «ahí». Sabemos que el «ahí», donde están los otros para nosotros, es el «aquí» de ellos; y que el «aquí» nuestro es su «ahí». Hay solapamientos entre las zonas de manipulación de cada uno

de nosotros. Pero los objetos y los sucesos aparecen distintos según la perspectiva y la posición de cada uno. El mundo de sentido común supone que compartimos ese mundo porque existe la posibilidad de *intercambiar nuestras localizaciones*, se hace posible pensar que si yo me pusiera en el «aquí» del otro vería el mundo tal cual el otro lo ve. Esta intercambiabilidad no es solamente espacial sino también sociocultural. Aunque cada uno tiene una situación biográfica única (de la cual se sigue que nuestros propósitos y sistemas de relevancia son distintos), a pesar de esta privacidad suponemos que interpretamos un mundo común de una forma idéntica. Los constructos tipificadores que compartimos, las palabras, los símbolos, los conceptos, etc., es lo que nos capacita para ir más allá de nuestros mundos privados y alcanzar ese mundo común. Schütz (1962: 42-43) nos recuerda que la tesis de la intercambiabilidad es una idealización y que aunque para propósitos prácticos podamos alcanzar esa intercambiabilidad de perspectivas, hay siempre una trascendencia inevitable de los mundos de cada uno: nunca podemos apropiarnos completamente de los mundos privados de otros.

La tesis de la intercambiabilidad de las perspectivas o puntos de vista va sumada a otra idealización también dada por supuesta en la actitud natural: la de la *congruencia de los sistemas de significatividades*. Quiere esto decir que podemos actuar con otros respecto a los objetos *como si* los hubiéramos experimentado de forma idéntica. Ambas idealizaciones, la de la intercambiabilidad de las perspectivas y la de la congruencia de los significados que atribuimos a las cosas, componen lo que Schütz llama la *tesis general de la reciprocidad de las perspectivas*, que fundamenta el carácter intersubjetivo del mundo cotidiano y del lenguaje. El lenguaje que aprendemos es la base de nuestras concepciones del mundo sólo porque las distintas perspectivas sobre el mundo son recíprocas.

2.4. Estructura de la experiencia social: tipos de orientación y de relación con otros

Acabamos de ver que la realidad social siempre se experimenta como constituida por otros semejantes a nosotros. Estos otros pueden experimentarse en diversas perspectivas y esa experiencia de los otros puede organizarse según los niveles de proximidad, profundidad o anonimia de la vivencia de los otros. Ello nos dará las estructuras de la experiencia del mundo social. La primera distinción se da entre la experiencia inmediata y la experiencia mediata, estando esta última derivada de la primera. Tengo experiencia inmediata de otro cuando comparto con el otro un sector del espacio y del tiempo del mundo de la vida, pues sólo ahí es posible que su cuerpo y su consciencia sean plenamente accesibles para mí. El *encuentro cara a cara* es la única situación social caracterizada por la inmediatez temporal y espacial. En el encuentro cara a cara se da la *Orientación Tú*, mediante la cual yo experimento a otro humano en persona, lo

capto, y además sé qué tipo de persona está ante mí (por ejemplo: mi amigo X, el cartero, una señora desconocida, etc). Como dice Schütz: «Cuando me encuentro con un semejante, es siempre también un hombre en particular o, en todo caso, un tipo particular de hombre con sus particularidades» (1973: 77).

La *Orientación Tú* se articula siempre en torno a tipificaciones. La orientación Tú puede ser unilateral (yo me oriento hacia otro, pero el otro no se orienta hacia mí), o recíproca (ambos orientamos nuestra atención uno a otro mutuamente). En este último caso, da origen a un tipo de relación social que Schütz denomina *relación Nosotros*. Esta relación es siempre concreta y específica, y pertenece al presente, al momento en que estamos en copresencia. Cuando recuerdo o pienso, por ejemplo, en mi encuentro de esta mañana con X en el pasillo, ya no estoy en la relación Nosotros, que requiere la inmediatez de la experiencia del otro. Al recordar, mi experiencia del otro es mediata, reflexiono sobre ella pero no la vivo. La relación Nosotros puede tomar diversas formas (charla de amigos, relación cliente-vendedor, etc.) porque en ellas la experiencia tiene distintos grados de cercanía y profundidad, en un arco que va desde la intimidad (mi amante, por ejemplo) hasta la anonimia (la señora desconocida que me para en la calle a preguntarme una dirección). En ambos casos, dos semejantes se encuentran en una situación cara a cara, pero la diferencia en la inmediatez, profundidad y anonimia de la relación es enorme.

En toda situación de encuentro con otro llevamos nuestro acervo de conocimiento, fruto de experiencias pasadas y que incluye una red de tipificaciones de personas, de motivos humanos, de pautas de acción, de jerarquías de planes, etc., de nuestro conocimiento de un lenguaje y de esquemas de expresión e interpretación. Durante la relación Nosotros utilizamos nuestro conocimiento, lo verificamos, lo modificamos y adquirimos nuevas experiencias. Dice Schütz: «Mi experiencia de mi semejante en la relación Nosotros se sitúa entonces en un complejo contexto de sentido y de interpretación: es la experiencia de un hombre, es la experiencia de un actor típico en el escenario del mundo social, es la experiencia de este semejante único y totalmente determinado, en esta situación totalmente determinada» (1973: 81). Además, la otra parte sustancial de la experiencia del encuentro es que captamos también la actitud del otro hacia nosotros. «En la relación Nosotros, nuestras experiencias no están solamente coordinadas entre sí, sino que se hallan también recíprocamente determinadas y relacionadas entre sí. Me experimento a través de mi asociado, y él se experimenta a través mío. [...] las experiencias en la relación Nosotros son experiencias comunes» (1973: 81). Esto es importante no sólo para la estructura de las relaciones sociales, sino también para la estructura de la acción social en un encuentro. El carácter obvio que la actitud natural otorga al supuesto de que el mundo que aceptamos como dado es también aceptado como dado por los otros, se confirma continuamente como resultado de las relaciones Nosotros por medio de las cuales

los Otros se convierten en *semejantes*. Por ello, es en la relación Nosotros donde se establece y se confirma la intersubjetividad del mundo de la vida, que es el mundo de nuestra *experiencia común* (ibíd., 82).

La *experiencia mediata* del mundo social tiene como dimensión principal a los *contemporáneos*, que son aquellos con los que no tenemos una relación Nosotros pero que viven en nuestro mismo período de tiempo. Las diferencias entre las experiencias inmediata y mediata del mundo social radican en la posibilidad de acceso directo al otro. Ambas dimensiones, señala Schütz, representan dos polos entre los cuales hay muchas formas empíricas transicionales. Las relaciones Nosotros que son recuperables, es decir, que tenemos oportunidad para repetirlas en otro momento con ese mismo sentido (por ejemplo, las amistades o los conocidos) consisten en parte en relaciones Nosotros vivas y en parte en relaciones entre contemporáneos, pues «estas relaciones sociales no son continuas, sino más bien "repetibles"» (1973: 85).

El mundo de los contemporáneos puede dividirse en varios niveles que van de la mayor inmediatez a la mayor anonimia: *a*) semejantes en anteriores relaciones Nosotros y con los que es recuperable con mayor o menor probabilidad una relación Nosotros viva; *b*) aquellos con quienes no es recuperable una relación Nosotros (muertos); *c*) contemporáneos que fueron semejantes de mi copartícipe actual en una relación Nosotros, y que son para él recuperables y para mí semejantes «posibles» (por ejemplo, los amigos de mi pareja a quienes aún no conozco); *d*) contemporáneos de cuya existencia tengo conocimiento y a quienes dentro de poco encontraré cara a cara (el editor con quien estoy citada la semana que viene, por ejemplo); *e*) contemporáneos de cuya existencia tengo conocimiento «en general», pues la infiero de mi conocimiento del mundo social (empleados de correos, fontaneros, profesores); *f*) realidades institucionales que he aprendido que existen, pero cuyo personal es anónimo para mí (por ejemplo, el Parlamento); *g*) realidades institucionales que son esencialmente anónimas (por ejemplo, el capitalismo); *h*) contextos de sentido objetivos formados socialmente (por ejemplo, la gramática española); e *i*) artefactos en el sentido más amplio que aluden a contextos de sentido subjetivo de un fabricante, un consumidor o un espectador desconocidos.

Dado que la experiencia de los contemporáneos no es inmediata, accedemos a ellos a través de tipificaciones. Por ello, y a semejanza de la orientación Tú, Schütz habla de la *Orientación Ellos*, cuyo punto de referencia es un tipo, pues, como se acaba de ver, las experiencias de los contemporáneos son más o menos anónimas. La referencia de la orientación Ellos, que se infiere de mi conocimiento y del mundo social en general, se ubica en un contexto de sentido Objetivo. El conocimiento del mundo social es un conocimiento típico concerniente a procesos típicos. Tenemos un *tipo individualizado*, dice Schütz, cuando tenemos una representación de un Otro concreto, no una experiencia de él. Los atributos típicos se consideran invariables. Cuando echo una carta al buzón tengo la expectativa de que ciertos contemporáneos (los anónimos empleados de correos)

actúen de ciertas formas (procesen mi carta). Con estos contemporáneos tenemos otra clase de relaciones sociales, que no conciernen a personas concretas y específicas, sino a tipos a los que asigno ciertos atributos, ciertas funciones y cierta conducta. «Ellos son significativos para mí sólo en la medida en que se ajustan a esas tipificaciones» (1973: 90). Cuando estamos en las relaciones sociales de la orientación Ellos, nuestra conducta se basa en nuestro conocimiento del mundo social: hay personas que son empleados de correos, policías, jueces, etc. Los copartícipes de la relación son tipos y su conducta se sitúa en un contexto de sentido Objetivo (lo que esperamos de ellos es que se comporten como empleados de correos, como policías o como jueces «típicos»), que se adecuen a sus roles y a las conductas que éstos prescriben.

Dado que nuestro conocimiento del mundo social consiste en tipificaciones, éstas también entran en juego en la orientación Tú y la relación Nosotros. La diferencia reside en que las tipificaciones son contrastadas con la singularidad y se modifican con ella. «Las tipificaciones se "vivifican" en la aplicación a mi semejante, se ordenan y se subordinan a la realidad viva» (1973: 90). Schütz observa, aunque de pasada, que en los actos institucionalizados lo que sucede es que, aun estando en presencia de semejantes, refrenamos la relación Nosotros y la sustituimos por una relación Ellos, lo cual podría ser el comienzo de la cosificación de la otra persona. Los semejantes tienen una doble dimensión, son «personas como» (tipos) y son Tús. Sobre la base de este doble carácter de los semejantes podemos también dotar de vida consciente a los meros contemporáneos, aunque esa consciencia sea también típica.[16]

El punto central de la orientación Ellos son los niveles de anonimia, pues el mundo de los contemporáneos está estratificado según niveles de anonimia. Cuanto más anónimo es el tipo tanto más objetivo es el contexto de sentido que se introduce en el otro. En la orientación Ellos se imaginan ciertas propiedades típicas del Otro, propiedades que son típicas. La existencia fáctica del Otro no es experimentada, sino supuesta o presupuesta (espero que haya un empleado de correos que recoja la carta que acabo de echar en el buzón): el contemporáneo tiene sólo el rango de punto de intersección de propiedades típicas. Además, la anonimia de una tipificación es inversamente proporcional a la plenitud de su sentido, es decir, del grado de generalidad o detalle de mi conocimiento sobre la propiedad típica. Las tipificaciones no son esquemas de sentido aislados, sino que están mutuamente ligadas y erigidas unas sobre otras. El grado de anonimia de un tipo social individualizado depende de la facilidad con que la relación constituida mediante él pueda convertirse en una relación Nosotros: a mayor facilidad, menor grado de anonimia. Schütz distingue dos clases principales de formación de tipos: los *tipos personales* y los *tipos funcionarios*. Los primeros derivan de experiencias de semejantes,

16. Schütz aquí señala que esto lleva al importante problema de las ciencias sociales: la base que el tipo ideal tiene en el mundo de la vida.

mientras que los segundos captan a los contemporáneos con referencia a ciertas funciones típicas. El tipo funcionario es anónimo en contraste con el tipo personal. Aun así, ambos son individualizados, a diferencia de las tipificaciones de entes sociales colectivos que son más anónimos aún, dado que nunca pueden experimentarse directamente.

Los tipos colectivos, a su vez, pueden jerarquizarse según posteriores niveles de anonimia: *a*) entes como el Parlamento o el equipo de fútbol de mi ciudad se basan en tipos funcionarios individualizados, e incluso en tipos personales, y pueden convertirse en teoría en experiencia inmediata de semejantes; *b*) entes colectivos como «los enemigos de nuestro pueblo» cuyos sustratos individualizados son oscuros y fluctuantes; *c*) entes colectivos como «el Estado» o «la economía», que se constituyen en contextos de sentido totalmente objetivos y que no se pueden convertir en realidad viva de semejantes y son, por tanto, anónimos en grado sumo. Estos últimos entes colectivos y sus contextos de sentido objetivos pueden encarnarse en símbolos que operan creando comunidades y pasar a ser datos presupuestos del mundo social y cultural.

2.5. Contemporáneos, predecesores y sucesores. Biografía y estructuras sociohistóricas

Las relaciones entre *contemporáneos* que incluyen a los otros como tipos (por ejemplo, revisor del tren), nos incluyen a nosotros también como tipos para ellos (por ejemplo, viajero). Por ello, las relaciones sociales entre contemporáneos se determinan mediante las probabilidades subjetivas de la complementariedad de sentido adecuado de las tipificaciones usadas por los copartícipes (por ejemplo, que yo tipifique al revisor adecuadamente y al mismo tiempo él me tipifique como viajero). Así, cuanto más uniforme sea una tipificación, mayor será la probabilidad de que se confirme la expectativa. Los esquemas de tipificación pueden hacerse uniformes debido al uso y a los tipos de uso que están garantizados por instituciones, o bien mediante la tradición o bien mediante esquemas racionales de medios y fines. Dado el carácter de la relación Ellos, el uso del sistema de signos es casi absoluto, y mientras más anónimo es el copartícipe en la relación más objetivo es el uso de los signos.

El mundo de los *predecesores* está compuesto por los antepasados. A diferencia del de los contemporáneos, es un mundo definitivamente concluido, pues con referencia a ellos ya nada puede esperarse. Lo que caracteriza al mundo de los predecesores es su invariabilidad. Nos orientamos hacia nuestros predecesores a través de tipificaciones (mi abuelo, Napoleón) pero no podemos actuar respecto a ellos. Mi conducta puede orientarse hacia la conducta de los antepasados sólo en la medida en que sus actos se pueden convertir en motivos «porque» de mis acciones (puedo estudiar en el colegio elegido por mi abuelo difunto). Las líneas divisorias entre el mundo de los predecesores y los contemporáneos son vagas,

pues las experiencias del mundo precedente nos son transmitidas mediante comunicaciones de nuestros semejantes o contemporáneos (los recuerdos de la infancia de mi padre, que éste me cuenta, suponen al mismo tiempo una relación Nosotros con mi padre, pero sus experiencias de su infancia son «historia» para mí, aunque son las experiencias de un semejante que puedo captar con sus contextos de sentido subjetivos. Las tipificaciones sobre el mundo precedente se distinguen de las tipificaciones del mundo de los contemporáneos en que los antepasados vivieron en mundos distintos al mío, por lo que la reciprocidad de perspectivas, que está a la base del mundo de la vida y que se confirma en las relaciones Nosotros, no es aplicable en sentido estricto al mundo precedente. En la experiencia con los mayores es donde se desarrolla la modificación más importante de la tesis general de las perspectivas recíprocas, que nos muestra la dependencia de los sistemas de significatividades con respecto a la situación biográfica. Mientras que muchos horizontes permanecen abiertos para uno (tener hijos, ser abuelo, etc.) ya están cerrados para otros: los mayores ya pasaron por nuestra situación.

El mundo de los *sucesores*, a diferencia del de los predecesores, es fundamentalmente abierto e indeterminado, y nuestras experiencias de él sólo pueden tener lugar mediante tipificaciones sumamente anónimas, sin que se le pueda aplicar legítimamente tipos indidualizados, sino sólo tipos funcionarios. Nuestro punto de contacto con los sucesores es de nuevo a través de la experiencia subjetiva de las generaciones. Pero de igual modo que experimentamos que las significatividades de los antecesores diferían de las nuestras, pues su mundo era distinto, también sabemos que el mundo en el que vivirán nuestros sucesores será distinto, aunque no podamos saber de qué forma y en qué grado lo será.

Aunque en cierto modo la biografía de cada uno es un proceso de construcción social, éste se desarrolla dentro de unos límites. Uno, principal, es el momento histórico en que se desarrolla una biografía, que le es dado. Pues dentro de ese tiempo están presentes las tipificaciones que él aprehenderá como componentes del mundo social en que vive. Otro límite lo suponen las estructuras sociales que están abiertas para el individuo en la forma de biografías típicas y que le ofrecen una escala de posibilidades e imposibilidades y de presupuestos para su curso de vida. La estructura social es un límite rígido en el cual toman forma la edad, los planes de vida y la estructura de prioridades de la persona. La estructura social está abierta para el individuo sólo de forma ambigua: en una determinada sociedad un determinado curso de vida sólo está abierto para un determinado tipo de personas (para ser guerrero comanche hay que ser varón y fuerte). Las estructuras sociales (por ejemplo, el feudalismo frente a la sociedad industrial) se diferencian en los grados de libertad en la elección de diversos cursos de vida. Y en una estructura social concreta, los grados de libertad biográficos también se distribuyen socialmente: puede tener más libertad para elegir su carrera un hijo de la clase media que el hijo de un rey.

2.6. *VERSTEHEN*: TEORÍA Y METODOLOGÍA EN SOCIOLOGÍA

Schütz sigue la lucha de Husserl contra el positivismo y considera que la vida social no puede ser estudiada sólo con los procedimientos que usa la ciencia natural al referirse a la naturaleza, ya que el mundo social es un mundo de significados.[17] En este contexto es donde la anterior pregunta respecto a cómo la teoría construye el mundo social que es accesible mediante el sentido común encuentra su contestación. Los fenómenos de la sociología, la materia prima sobre la que se construye la teoría social, están ya tipificados y las teorías sociológicas son teorías que se construyen sobre estas tipificaciones, son teorías de segundo orden o que añaden sus tipificaciones a aquellas que están ya disponibles para cualquier actor social (1962: 37).

Por eso, lo que Weber llamó *verstehen* no es solamente un método empleado por la ciencia social. Hay una triple dimensión en este problema que, según Schütz (ibíd., 78), no se ha distinguido claramente: el *verstehen* como forma experimental del conocimiento de sentido común de los asuntos humanos; el *verstehen* como problema epistemológico; y, por último, el *verstehen* como método propio de las ciencias sociales. El primer caso se refiere a la forma en que se constituye y opera el conocimiento de sentido común de que dispone cualquier actor social. Como se ha visto, siguiendo a Husserl, Schütz considera el mundo de la vida como un mundo tipificado que es la matriz de la que parten las construcciones científicas tanto naturales como sociales. Pero mientras que la ciencia natural puede hacer sus abstracciones sin tomar en consideración, o pasando por alto, el problema de la intencionalidad o sentido que el mundo pueda tener para las moléculas, átomos, etc., el científico social ha de tomar en cuenta, necesariamente, que el mundo que estudia y observa es un mundo que tiene significado y relevancia para aquellos a quienes estudia. Es aquí donde el postulado de la interpretación de los motivos subjetivos del actor, el significado mentado por el actor a que se refería Max Weber, se convierte en requisito para las ciencias sociales si es que éstas han de ser objetivas.

Respecto al segundo nivel, el problema epistemológico del *verstehen*, Schütz apunta solamente que es un «escándalo de la filosofía» el que no se haya encontrado aún una solución satisfactoria al problema de nuestro conocimiento de otras mentes y, por tanto, de la intersubjetividad de nuestra experiencia del mundo natural y sociocultural.

Respecto al tercer nivel, el *verstehen* como técnica propia de las ciencias sociales plantea problemas que son cruciales para este conocimiento.[18] El problema esencial es, señalan Johnson y otros (1984: 94), que

17. «Los hechos, datos y sucesos que debe abordar el especialista en ciencias naturales son hechos, datos y sucesos solamente dentro del ámbito de observación que le es propio, pero ese ámbito no "significa" nada para las moléculas, átomos y electrones que hay en él. En cambio, los hechos, sucesos y datos que aborda el especialista en ciencias sociales tienen una estructura totalmente distinta. Su campo de observación, el mundo social [...] [t]iene un sentido particular y una estructura de significatividades *(relevances)* para los seres humanos que viven, piensan y actúan dentro de él» (1962, p. 37).

18. La etnometodología los retomará en busca de solución, como se verá más adelante.

Schütz supo descubrir la tensión existente en la sociología weberiana en su intento de construir una metodología que permitiera al observador un análisis objetivo del significado subjetivo de la acción. Esta tensión o contradicción entre el significado objetivo y subjetivo (entre el empirismo y el subjetivismo) queda sólo aparentemente resuelto por Schütz. En efecto, éste reconoce el problema (1962: 82): «¿Cómo es posible elaborar conceptos objetivos y una teoría objetivamente verificable de las estructuras subjetivas de sentido?» La respuesta que ofrece se basa en la idea de que los conceptos de la ciencia social son construcciones de las construcciones elaboradas en el pensamiento de sentido común por los actores. El concepto de «tipo ideal» funciona también a un doble nivel: en el mundo de la vida cotidiana las tipificaciones son ya ideales; en la ciencia son tipificaciones ideales de tipificaciones ideales. La diferencia entre unas y otras es, y aquí radica la debilidad de la solución de Schütz, que cuando actúa como científico lo que guía al investigador, en la selección de problemas y en la atribución de tipificaciones, son sólo los requisitos del problema científico y no la situación biográfica personal, que es lo que guía al actor en el mundo de la vida cotidiana. Lo que impide la arbitrariedad completa de las construcciones del científico social son las normas de la comunidad científica, a saber, el postulado de la coherencia lógica y el de la adecuación, que garantizan, respectivamente, la validez objetiva de los objetos de pensamiento construidos por el científico y su compatibilidad con las construcciones de la vida cotidiana (1962: 84 y 67 y ss.).

Pero si el problema de la intersubjetividad es un problema aún no resuelto y funciona, de hecho, como un supuesto en la teoría de Schütz, nada nos garantiza, por una parte, que las construcciones de la ciencia social no sean simplemente subjetivas (o al menos sesgadas por el científico que las hace). Por otra, tampoco hay garantía de que el mundo de la vida cotidiana exista (en sentido ontológico) más allá de las construcciones y tipificaciones usadas por sus miembros. En resumen, que el problema del solipsismo que acechaba al proyecto filosófico de Husserl (donde la única certeza era la de la subjetividad pura) sigue persiguiendo a la sociología de Schütz, quien sólo expone una sociología subjetiva de los significados subjetivos.[19] Garfinkel tratará de salvar este escollo al no comprometerse ontológicamente con la intersubjetividad y, simplemente, observar mediante qué procedimientos prácticos los individuos construyen el «sentido de intersubjetividad», como se verá al tratar la forma en que Garfinkel usa la sociología de Schütz para poner a prueba la teoría voluntarista de la acción de Talcott Parsons. Berger y Luckmann, por su parte, aceptarán la intersubjetividad como un dato y usarán la teoría social disponible, espe-

19. Johnson *et al.* (*op. cit.* p. 98) van más lejos al señalar que Schütz persigue un imposible (determinado como tal por el propio Husserl) debido a que los otros realmente no existen: son meramente un producto de la conciencia del ego. Para Husserl, nuestra creencia en la acción humana como surgiendo de individuos que poseen procesos psicológicos no es un «hecho», sino una interpretación que hacemos y que entonces la damos por supuesta como «real».

cialmente los clásicos de la sociología, para situar al conocimiento en el centro de la teoría sociológica.

3. El construccionismo social de Berger y Luckmann

La obra de Peter Berger y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, ha resultado ser la vía más popular de divulgación de la sociología de Schütz, pese a que sus objetivos no son divulgadores, sino sintetizadores. Berger y Luckmann se proponen sentar las bases de la sociología del conocimiento y hacer aportaciones sustantivas a la teoría sociológica. Aunque cada uno de ellos ha desarrollado por separado otros trabajos en sociología, especialmente en el campo de la sociología de la religión, en los que puede rastrearse el influjo de la fenomenología de Husserl y de Schütz, *La construcción social de la realidad* explicita cómo se concibe la labor sociológica y cuáles son las bases de esta tarea. Por ello, aunque ésta sea una obra de obligada lectura al aprendiz de sociólogo y al interesado por la sociología, realizaremos a continuación un breve resumen de sus principales tesis.

El interés de Berger y Luckmann en esta obra es la sociología del conocimiento como rama empírica de la sociología. Los autores dejan de lado explícitamente las dimensiones epistemológicas y metodológicas de la sociología del conocimiento,[20] para elaborar una teoría del conocimiento social que sirva de base a la investigación empírica de esta rama de la sociología. El objeto de estudio de la sociología del conocimiento es el conocimiento mismo y éste es más que «el mundo de las ideas», las teorías o las ideologías que elaboran los profesionales de las ideas, los intelectuales. El conocimiento es el de la vida cotidiana, el de la actitud natural y los procesos de tipificación de la realidad social cotidiana como realidad suprema. Por ello, al igual que sucede en otras propuestas fenomenológicas, con Berger y Luckmann la sociología del conocimiento se convierte en el fundamento y la base de la sociología general como ciencia empírica. El mayor logro de esta obra, desde el punto de vista de la teoría sociológica, es la propuesta de síntesis de los enfoques de los principales teóricos de la sociología: Marx, Durkheim, Weber, Pareto y Mead. Esta síntesis se logra previa aceptación de las ideas de Schütz y de su análisis de los procesos de objetivación de la realidad en la interacción social a través de las tipificaciones. El argumento desarrollado en la obra es como sigue: los procesos de objetivación realizados a través del lenguaje usado en la interacción social de la vida cotidiana construyen la sociedad como una realidad objetiva a través del doble mecanismo de la institucionalización y la legitimación, siendo interiorizados o internalizados por cada individuo a través de procesos de socialización primaria y secundaria que son diferen-

20. Para un tratamiento de la sociología del conocimiento de Berger y Luckmann, véase Lamo de Espinosa y otros (1991).

ciales respecto a la estructura social. Los fundamentos del conocimiento en la vida cotidiana, la sociedad como realidad objetiva (que supone el análisis de la institucionalización y la legitimación) y la sociedad como realidad subjetiva constituyen los temas de los tres capítulos de la obra, rematados por una conclusión en la que se señalan las aportaciones realizadas a la teoría sociológica por la sociología del conocimiento. Se verá a continuación un esquema de esta argumentación que de ningún modo puede sustituir a la riqueza de detalles y a la profundidad del análisis llevado a cabo en esta obra.

3.1. Conocimiento y vida cotidiana

Los fundamentos del conocimiento se sitúan en la vida social cotidiana, la cual, siguiendo a Schütz, es intersubjetivamente percibida como real y como poblada por otros semejantes, con los que mantenemos relaciones cara a cara. Los esquemas tipificadores que aprendemos, usamos y confirmamos constantemente abarcan una gama amplia de situaciones y relaciones que van haciéndose progresivamente anónimas a medida que disminuye la probabilidad de encuentros cara a cara. Como hemos visto en el anterior apartado, en un polo están esos otros con quienes interactúo a menudo y, en el otro, abstracciones sumamente anónimas nunca accesibles en la interacción cara a cara. La suma total de estas tipificaciones y de las pautas recurrentes de interacción establecidas por medio de ellas constituyen la estructura social, que abarca no sólo a los semejantes y los contemporáneos, sino también, como hemos visto, a los predecesores y a los sucesores.

El carácter de realidad de la vida cotidiana se hace posible mediante las objetivaciones, los productos de la actividad humana que son portadores de las intenciones subjetivas. La principal de las objetivaciones son los sistemas de signos, especialmente el lenguaje, que puede comunicar significados más allá de los contextos de la situación cara a cara y, por tanto, se convierte en receptor de la experiencia acumulada, que por su mediación puede acumularse y transmitirse. Los símbolos son los mecanismos por los cuales el lenguaje puede trascender la realidad de la vida cotidiana. La representación simbólica puede construir complejos edificios separados de las experiencias cotidianas y dotarlos de realidad. El *acopio social de conocimiento* se hace a través de *recetas* que ponemos en práctica en las situaciones de la vida cotidiana, movidos por motivos pragmáticos, y se caracteriza por grados diferentes de familiaridad y lejanía. Aunque la totalidad del mundo cotidiano queda opaca, dado que no lo sabemos todo acerca de él, el conocimiento de sus diferentes partes permite que se estructure el conocimiento de la vida cotidiana según las relevancias que tengan esas partes en los intereses pragmáticos del momento y en relación con la posición de cada uno en la estructura social. Las *estructuras de relevancia* propias y ajenas son parte importante del conocimiento de la

vida cotidiana. Ello implica que el conocimiento está distribuido socialmente, en el sentido de que diferentes individuos y tipos de individuos lo poseen en grados diferentes.

3.2. Características básicas del mundo social

El carácter ordenado de la experiencia humana es posible gracias a la existencia de un *orden social* que es previo a cada individuo, pues cada uno nace en una sociedad que ya está en marcha. Sin embargo, el orden social no es un producto de la naturaleza, no es explicable por la biología, si no es un producto humano, una producción humana constante. El orden social es resultado de la actividad humana pasada y existe sólo en tanto que la actividad humana siga produciéndolo: es un producto de la *externalización* de la actividad humana. Esto es así porque las acciones se hacen habituales, se crea una pauta de acción —un hábito— que es aplicable y que permite ahorrarse el esfuerzo de la constante elección entre alternativas y de la toma de decisiones. La habituación precede a todo proceso de institucionalización y éste se genera cada vez que se da una tipificación recíproca de acciones habitualizadas por tipos de actores (p. 76). Es importante destacar la reciprocidad de las tipificaciones institucionales y la tipicidad de los actores en las instituciones. Las instituciones tipifican tanto a los actores individuales como a las acciones individuales. Las instituciones, por el mero hecho de su existencia y como resultado de su historia, controlan el comportamiento humano estableciendo pautas definidas de antemano que lo canalizan en una dirección determinada, ejerciendo un control social previo a los sistemas explícitos de sanciones que se establecen para sostener ciertas instituciones.

El proceso de institucionalización surge y está en germen siempre que se establece una interacción, pues cada sujeto es capaz de asumir los roles del otro. Cuando en la interacción habitual entre dos personas entran nuevos individuos (paso de la díada a la tríada), las pautas de interacción habitualizadas adquieren objetividad y se experimentan como existiendo por encima de los individuos inmersos en ellas, como poseyendo una realidad propia que se presenta al individuo como un hecho externo y coercitivo en el sentido durkheimiano. Las formaciones sociales sólo pueden transmitirse entre las generaciones como un mundo objetivo. El mundo institucional se experimenta como una realidad objetiva que tiene una historia que antecede al nacimiento del individuo. La biografía del individuo se sitúa como episodio de la historia objetiva de la sociedad. Sin embargo, y esto es lo importante, esta objetividad es un producto humano, es una construcción humana. La *objetivación* es el proceso por el cual los productos externalizados de la actividad humana alcanzan el carácter de objetividad (p. 83). La paradoja es que el ser humano es capaz de producir un mundo que después experimenta como algo distinto a un producto humano.

La relación entre el productor —hombre— y su producto —mundo social— es dialéctica. La externalización y la objetivación son momentos de un proceso dialéctico continuo, cuyo tercer momento es la *internalización*, mediante la cual el mundo social objetivado vuelve a proyectarse en la conciencia durante la socialización. Como resultado de este triple proceso aparecen las tres características básicas del mundo social: 1) La sociedad es un producto humano. 2) La sociedad es una realidad objetiva. 3) El hombre es un producto social (p. 84). Sólo cuando aparece una nueva generación puede hablarse con propiedad de un mundo social. La *legitimación* es el proceso por el cual el mundo institucional se explica y se justifica, se le dota de significado, significado que es aprendido por las nuevas generaciones en la socialización. Con la historización y objetivación de las instituciones aparecen necesidades mayores de control social, pues surgen desviaciones respecto de los cursos de acción establecidos institucionalmente y las definiciones institucionales de la situación tienen que ser prioritarias sobre las individuales. Las legitimaciones se realizan mediante lenguaje y la lógica del lenguaje se traslada a las instituciones. La lógica que se atribuye al orden institucional es parte del acopio de conocimiento social disponible y que se se da por establecido. Este conocimiento define las áreas institucionalizadas del comportamiento y define y construye los *roles* que han de desempeñarse en esas instituciones. Por ello, Berger y Luckmann afirman que el conocimiento se halla en el corazón de la dialéctica fundamental de la sociedad: «programa» los canales en los que la externalización produce un mundo objetivo; objetiviza ese mundo a través del lenguaje y el aparato cognoscitivo basado en el lenguaje —señala los objetos que se aprehenden como realidad— y se internaliza como verdad objetivamente válida en el curso de la socialización.

3.3. Institucionalización y roles

Los roles consisten en tipificaciones de las acciones propias y ajenas, que suponen la identificación del sujeto con el sentido objetivo de la acción y la experiencia tipificados y establecidos lingüísticamente. Segmentos de la conciencia, del sí mismo de cualquier individuo, se objetivizan según tipificaciones socialmente disponibles a medida que se ejecutan prácticamente diversos roles. Estos segmentos de su conciencia constituyen su yo social, que se experimenta como una parte del yo total de cada uno, tal como Mead define el Mí frente al Yo en el conjunto del sí mismo o *self*. Los roles implican que los tipos de actores se definan en un contexto de conocimiento objetivado y común a una pluralidad de actores. La institucionalización del comportamiento requiere la construcción de tipologías de roles, pues las instituciones se encarnan en la experiencia individual a través de los roles, los cuales, objetivados lingüísticamente, constituyen un ingrediente esencial del mundo accesible objetivamente en cualquier sociedad. «Al desempeñar "roles" los individuos participan

en un mundo social; al internalizar dichos "roles", ese mismo mundo cobra realidad para ellos subjetivamente» (p. 98).

El orden institucional se representa en cierto modo en cada uno de los roles que constituyen las instituciones, aunque hay ciertos roles cuya misión es representar al conjunto de orden institucional (históricamente han sido roles políticos y religiosos los que han desempeñado este papel). Los roles, además, llevan a cabo la mediación entre sectores específicos del conjunto común de conocimiento, pues los individuos, en virtud de los roles que desempeñan, tienen que penetrar en zonas concretas del conocimiento socialmente objetivado y asimilar sus normas, valores y las emociones asociados a ellos. Ello implica una distribución social del conocimiento, en la medida en que cada rol supone un segmento del conocimiento común y que, aunque hay roles generales (padre, madre, hija, hijo, hermano, etc.), los individuos desempeñan sólo unos poco roles específicos (en general los roles ocupacionales como juez, albañil, sacerdote, médico, etc.). El hecho de que la sociedad disponga de especialistas diversos implica una organización social que permita a unos individuos dedicarse en exclusiva a la acumulación de conocimiento sobre su especialidad.

El alcance de la institucionalización —la densidad institucional— depende de la generalidad de las estructuras de relevancia. Si muchas o la mayoría de éstas son generalmente compartidas en una sociedad, el alcance de la institucionalización será amplio. Si son pocas las compartidas, el alcance será restringido y el orden institucional estará fragmentado, es decir, unas estructuras de relevancia serán compartidas por grupos, pero no por el conjunto de la sociedad. Usando la dicotomía dukheimiana de solidaridad mecánica y solidaridad orgánica, Berger y Luckmann señalan que la división del trabajo en primer lugar, y, en segundo, la disponibilidad de excedente económico que permita a ciertos individuos o grupos dedicarse a actividades especializadas no relacionadas con la supervivencia, son las condiciones básicas para que se dé el paso del primer tipo durkheimiano al segundo. Las instituciones, una vez creadas, tienden a persistir y reproducirse. Sin embargo, los procesos de institucionalización no son irreversibles y puede tener lugar la desinstitucionalización de ciertos comportamientos. La segmentación del orden institucional —los especialistas— y la distribución social del conocimiento —cierto conocimiento se asigna a ciertos tipos de roles— posibilitan cambios en la configuración de los significados, con lo que se genera un problema objetivo respecto a la integración amplia de significados dentro de la sociedad total. Históricamente, los mitos han servido para integrar en un todo las distintas estructuras de relevancia que están a la base de los segmentos institucionales.

3.4. Legitimación y universos simbólicos

La *legitimación* es el proceso por el cual tienen lugar las integraciones de significados parciales. Por ello, es una objetivación de significado

de segundo orden, cuya función es conseguir que las objetivaciones ya institucionalizadas lleguen a estar objetivamente disponibles y sean subjetivamente plausibles. La legitimación dota de sentido a la totalidad del orden institucional para los participantes en diferentes procesos institucionales. La plausibilidad hace referencia al reconocimiento subjetivo de un sentido general, por medio del cual se relaciona horizontalmente el orden institucional con los individuos que participan en él en diversos roles y en varios procesos institucionales parciales. Además, la totalidad de cada vida individual, su paso sucesivo por diversos órdenes institucionales, ha de tener significado subjetivo y dotar de plausibilidad subjetiva al conjunto de la vida, lo que añade un nivel vertical —la vida de cada individuo— al plano horizontal de la integración y a la plausibilidad subjetiva del orden institucional. La legitimación no es indispensable en la primera fase de la institucionalización, pero es imprescindible cuando las objetivaciones del orden institucional deben ser transmitidas a las nuevas generaciones. Para ello deben ofrecerse explicaciones y justificaciones que hagan inteligibles la historia y la biografía.

La legitimación, en la tradición de las derivaciones de Pareto, es el proceso de «explicar» y justificar: «explica» el orden institucional al dotar de validez cognoscitiva a sus significados objetivados, y lo justifica adjudicando dignidad normativa a sus imperativos prácticos. Por ello, conocimiento y valores, la dimensión cognitiva y la normativa, forman parte de la legitimación. El conocimiento precede a los valores, pues la legitimación no sólo indica al individuo por qué debe realizar una acción y no otra, sino que también le dice por qué las cosas son lo que son. Hay diversos niveles de legitimación: la incipiente («así se hacen las cosas»), proposiciones teóricas rudimentarias (esquemas explicativos que se refieren a grupos de significados objetivos), teorías explícitas (mediante las cuales un sector institucional se legitima en términos de un cuerpo de conocimiento diferenciado, y constituyen marcos de referencia) y, por último, los universos simbólicos (que integran zonas de significado diferente y abarcan el orden institucional en una totalidad simbólica al estilo del concepto de religión de Durkheim).

Los *universos simbólicos*, por su carácter alejado de la vida cotidiana y trascendente a su pragmatismo, permiten la legitimación por medio de totalidades simbólicas que integran áreas particulares de significado y distintos procesos de comportamiento institucionalizado, constituyendo un universo dentro del cual concebir toda la experiencia humana. El universo simbólico es la matriz de todos los significados objetivados socialmente y subjetivamente reales: la sociedad histórica y la biografía individual ocurren dentro de ese universo (p. 125). Los roles institucionales se convierten en modos de participar en un universo que abarca y trasciende el orden institucional. Berger y Luckmann dedican un detallado análisis al modo en que funcionan los universos simbólicos para legitimar tanto el orden institucional como la biografía individual mediante la misma operación: su carácter ordenador, normativo o nómico, de «poner cada cosa

en su lugar» (p. 128). Igualmente, especifican los mecanismos conceptuales por los que se mantienen los universos simbólicos (mitología, teología, filosofía y ciencia) y la organización social también requerida para dicho mantenimiento.

Pese a las complejidades de los mecanismos conceptuales por los que se mantiene cualquier universo simbólico, los autores señalan que no hay que olvidar que la realidad se define socialmente, pero las definiciones siempre se *encarnan*, es decir, los individuos y grupos de individuos concretos sirven como definidores de la realidad, por lo que hay que comprender la organización social que permite a los definidores (los intelectuales) efectuar sus definiciones (p. 149) adentrándose de este modo en el análisis de las ideologías y su relación con los intereses dominantes.

3.5. Socialización primaria y secundaria

Al tratar de la sociedad como realidad subjetiva, Berger y Luckmann se refieren a los procesos de socialización primaria siguiendo muy de cerca las tesis de Mead sobre el papel del lenguaje en la construcción del sí mismo y del otro generalizado. Igualmente, analizan los procesos de socialización secundaria existentes en sociedades complejas que permiten la internalización de submundos institucionales. En la medida en que se da la división del trabajo, que implica una distribución social del conocimiento, los procesos de socialización secundarios son necesarios para la internalización de submundos institucionales que supone la adquisición del conocimiento específico de los roles arraigados en la división del trabajo. La socialización es un proceso que dura toda la vida y los contenidos que se internalizan se ven amenazados constantemente en su realidad subjetiva, lo que requiere el desarrollo de procedimientos de mantenimiento de la realidad que guarden simetría entre la realidad objetiva y la subjetiva.

Hay dos tipos generales de mantenimiento de la realidad: el mantenimiento de rutina y el mantenimiento de crisis, que entrañan fundamentalmente los mismos procesos con algunas diferencias. La interacción con otros, especialmente los otros significativos, es el proceso básico de mantenimiento de la realidad subjetiva. El diálogo y la conversación son los medios más importantes que confirman la realidad subjetiva de los individuos en la rutina del mundo cotidiano dado por supuesto. Al tiempo que mantienen la realidad, las conversaciones también la modifican constantemente. La fuerza generadora de realidad que posee el diálogo descansa en el hecho de la objetivización lingüística que establece orden en el mundo. La realidad social subjetiva depende siempre de estructuras de plausibilidad específicas, esto es, una base social y unos procesos sociales necesarios para su mantenimiento. Las relaciones y conversaciones cara a cara con los mediadores de las estructuras de plausibilidad refuerza y sostiene la realidad subjetiva de las identidades. En situaciones de crisis se

usan los mismos procedimientos que en las de rutina, salvo que las confirmaciones de realidad han de ser más intensas y explícitas, por lo que con frecuencia se ponen en juego técnicas de ritual. La situación de crisis más importante es la muerte.

La socialización siempre ocurre en el contexto de una estructura social específica. Hay socialización exitosa allí donde hay un alto grado de simetría entre la realidad objetiva y la subjetiva. A menor grado de división del trabajo y mínima distribución social del conocimiento, mayor éxito en la socialización, pues las identidades están sumamente perfiladas y representan la totalidad de la realidad objetiva en la que está ubicada. Las estructuras sociales históricas generan tipos de identidad que son reconocibles en los casos individuales, pues la identidad es un fenómeno que surge de la dialéctica individuo-sociedad.

Los análisis de Berger y Luckmann se dirigen a dotar a la teoría sociológica de una base conceptual sobre la que desarrollar una ciencia empírica. Como se ha visto en las páginas precedentes, el núcleo de dicha teoría estaría constituido por el conocimiento y por los procesos sociales mediante los cuales las sociedades, los humanos que las constituyen, construyen colectivamente la realidad, la objetivizan y la transmiten diferencialmente a sus miembros.

4. La etnometodología

En los años 60 del siglo XX, la etnometodología llamó la atención de los sociólogos porque parecía constituir la crítica más radical a las concepciones sociológicas establecidas, parecía minar las concepciones epistemológicas que subyacían a la sociología positivista y sustituirlas por otras distintas, y parecían ir más allá que cualquiera de las «sociologías radicales» de moda en esos años, al rechazar todos los supuestos aceptados acerca de lo que la sociología podía y debía ser. Sobre todo, atacaban la idea de la sociología como una ciencia rigurosa y objetiva y criticaban los métodos y teorías disponibles.[21] La etnometodología se planteó como una alternativa radical frente al resto de las escuelas, perspectivas y teorías sociológicas, a las que engloban bajo la etiqueta de «sociología convencional» y rechazan en su conjunto. A esta imagen de radicalismo metateórico se sumó la poca información que la comunidad sociológica poseía sobre los etnometodólogos. A finales de los años setenta del pasado siglo, Stryker (1977) se quejaba de que no se sabía bien qué era la Etnometodología ni se poseían materiales escritos acerca de sus posturas teóricas y de los argumentos que las apoyaban. Una década después, Sharrock y Anderson (1986: 2) relatan que cuando en Europa se logró información

21. La obra de Sharrock y Anderson (1986) constituye una buena presentación de la etnometodología en lengua inglesa. En español son muy esclarecedores los capítulos 2 y 3 de Wolf (1979) dedicados respectivamente a la obra de Garfinkel y al análisis conversacional de Sack y Schegloff.

acerca de los etnometodólogos, se disipó la impresión de que presentaban un reto serio para la sociología, e incluso algunos pensaron que la etnometodología no era sino una moda californiana más que se entretenía con juegos provocativos tales como los experimentos sobre la vida social que Garfinkel y sus estudiantes ponían en práctica. Cuando los etnometodólogos aprovecharon las oportunidades de viajar que les ofrecía su notoriedad, las expectativas que habían despertado se convirtieron en irritación debido a que su actitud se asemejaba más a la de los empiristas que a la de gentes sofisticadas filosófica y teóricamente. En efecto, los etnometodólogos no querían hablar de cuestiones de fundamentación y, por el contrario, insistían en que se debía prestar atención a los datos, a los diversos y dispares fragmentos de material empírico sobre la vida social que tenían. Cuando, un poco después, los analistas de la conversación se pusieron en contacto con la comunidad sociológica, la impresión de irritación se acentuó, ya que éstos sólo prestaban atención a las transcripciones de grabaciones de conversaciones ordinarias, y sus discusiones apenas se despegaban del nivel de estos materiales. El desencanto pudo deberse a que, aunque las orientaciones filosóficas de la etnometodología parecían exigir una revolución en sociología —y era una época en la que proliferaban los ataques y las alternativas al funcionalismo desde diversos frentes teóricos y metateóricos—, sus aplicaciones a la realidad social parecían producir resultados triviales y poco interesantes. Es decir, que si la consecuencia práctica de la etnometodología era el análisis conversacional, no había en él nada que permitiese reorientar la sociología en una dirección prometedora e interesante. Por esto, la mayoría de los sociólogos siguió practicando tipos de sociología desechados por la etnometodología con la convicción de que las críticas de los etnometodólogos podían dejarse de lado tranquilamente, pues sus objeciones «carecían de fuerza real» (ibíd., 3).

Los etnometodólogos dicen que la etnometodología *no es* una teoría acerca de la vida social, sino una estrategia de investigación cuyo objeto de estudio es «la producción del orden social» (Livingston, 1987: 12). Esto es importante, dado que el aparente empirismo extremo que resultaría de recolectar resultados de investigaciones y sin postular ninguna interpretación o explicación de los mismos, es imposible, y en el caso de la etnometodología además es falso. Imposible porque el diseño de cualquier investigación presupone al menos alguna formulación teórica —¿qué se va a investigar, o qué queremos saber?, ¿cómo obtener esa información?—, por lo que siempre investigamos guiados por alguna teoría más o menos explícita y formulada, si bien ésta puede ser defectuosa o inútil, como a menudo sucede. Por ello, no es cierto que la etnometodología sea solamente una estrategia de investigación. Las investigaciones etnometodológicas están diseñadas para poner a prueba hipótesis y teorías de lo que ellos llaman «sociología convencional», y demostrar su inutilidad y la importancia de desarrollar otro enfoque para la sociología, abandonando las pretensiones científicas. Lo más grave del asunto es, como veremos, que la alternativa que ofrecen no es mejor y el edificio teórico y metodoló-

gico de la etnometodología adolece de importantes grietas y defectos de fondo.

Por ello, en este apartado se va a dejar de lado la aplicación de la estrategia etnometodológica al estudio de la vida social,[22] para centrarnos en la consideración de la estrategia misma, exponiendo las premisas y los argumentos de una escuela o perspectiva sociológica que se consideró en su día como una «carga de fondo» para la sociología.

4.1. Definición de etnometodología

La etnometodología ha de entenderse como resultado del encuentro entre la sociología americana y la fenomenología, y fue una creación de Harold Garfinkel, no en California, sino más bien en el Harvard de los años 1940 cuando Garfinkel era estudiante graduado de esta universidad. El teórico más influyente de Harvard en esta época era Talcott Parsons, quien defendía la tesis de la convergencia entre los pensamientos de Weber, Durkheim, Pareto y Marshall. Parsons mantenía una concepción kantiana de teoría[23] en un momento en que existía una alternativa a esta concepción que había sido ya aplicada al examen de los supuestos del pensamiento social por Alfred Schütz y Aron Gurwitsch. Como hemos visto, ambos autores, exiliados en Estados Unidos, habían expuesto, siguiendo a Husserl, los problemas de la fundamentación filosófica del conocimiento en sociología y psicología respectivamente. Schütz había aplicado esa perspectiva al trabajo de Weber, como acabamos de ver, y en América hacía lo mismo con el de Mead y el del propio Parsons.

No puede negarse que la extensa obra de Parsons fue una investigación durante más de 40 años sobre el problema de cómo construir teoría en ciencia social, y sobre las diversas implicaciones de este problema. Dicen sus seguidores que Garfinkel se le asemeja en el esfuerzo de pensar en problemas de fundamentación del pensamiento sociológico, pero haciéndolo sobre el trabajo de Parsons y tomando como punto de partida el conjunto distinto de supuestos filosóficos que le proporcionó la fenomenología. Parsons suministra a Garfinkel el material para su replanteamiento de los supuestos sociológicos. Pero, a diferencia de Parsons, Garfinkel no estaba interesado sólo en el nivel de la teoría sino también en los aspectos empíricos de la sociología americana y en los numerosos intentos de desarrollar técnicas y de diseñar métodos de descripción, clasificación, registro y cuantificación de datos sociológicos, estando atento no sólo a la

22. En el capítulo 7 de Ritzer (2001) pueden encontrarse descripciones de algunos estudios empíricos emprendidos por los etnometodólogos.

23. Aunque hay controversia acerca de la herencia kantiana del realismo analítico de Parsons [cfr. Savage (1981) cap. 2 y Münch, 1981 y 1982], esta herencia parece radicar en que ambos conceptualizan el conocimiento de acuerdo con una determinación *a priori*; así, para Kant y para Parsons, las categorías y conceptos tienen prioridad. En la tradición fenomenológica, por el contrario, la prioridad la tienen los fenómenos de la experiencia.

necesidad de pensar teóricamente sino, también, de relacionar la teoría a la investigación y de pensar sobre la relación entre el sistema teórico y las técnicas de colección, organización y análisis de datos. La etnometodología trata de dar una respuesta a estos problemas, si bien al precio de abandonar la empresa sociológica en su conjunto como se verá más adelante.

Al igual que la filosofía de Husserl y la teoría social de Schütz, la Etnometodología es más un programa que un conjunto de realizaciones. Para algunos críticos, la etnometodología no es una teoría cerrada ni tampoco una escuela de sociología, sino más bien, el término «etnometodología» funciona como una especie de paraguas bajo el cual se cobijan una serie de enfoques y trabajos empíricos sobre el mundo de la vida cotidiana tal como es visto desde la perspectiva de los actores (Wolf, 1970). La etnometodología hace referencia a la forma en que los propios actores organizan la vida cotidiana de tal modo que ésta aparece a sus ojos (a los de los actores o «miembros», según la terminología de los etnometodólogos) como teniendo un sentido o una organización, como respondiendo a unas características internas de orden, de rutina. Este sentido de rutina o de orden considerado por los miembros de una sociedad como un hecho dado, constituye el objeto de estudio de la etnometodología.

Sobre el origen del término «etnometodología», Garfinkel (1974) cuenta que el nombre se le ocurrió cuando estudiaba las prácticas de los jurados y las formas en que éstos tomaban sus decisiones. Se dio cuenta que los jurados estaban interesados tanto en cuestiones generales como la adecuación de las explicaciones, las descripciones o la evidencia, como en la culpa o la inocencia de los acusados; y que en las sesiones de deliberación que llevaban a cabo, cuestiones como la verdad, la falsedad, la justicia, los hechos, las pruebas y una serie de problemas metodológicos más, ocupaban un lugar primordial en las discusiones. Más tarde, usando la lista de categorías que los antropólogos usan para describir actividades desarrolladas por las sociedades que estudian, el *Yale Cross-Cultural Area File*, llegó a los encabezados de etnomedicina, etnobotánica, etc., que hacen referencia a los conocimientos y las prácticas de los actores con respecto a esas materias. Dado que lo que él estudiaba era la metodología que usaban los miembros de un grupo social y que les suministraba las bases adecuadas para hacer inferencias y actuar, le aplicó el nombre de etnometodología, haciendo referencia a los métodos o procedimientos empleados por los actores sociales para «ponerse a conocer el mundo» (Benson y Hughes, 1983: 56).

4.2. La naturaleza de la acción social: Schütz frente a Parsons

La reflexión de Garfinkel surge de la aplicación de las ideas de Schütz a la obra de Parsons. La etnometodología es, pues, el producto de sus preocupaciones acerca de cómo era posible una ciencia social.

Pero Garfinkel no se ocupa demasiado de cuestiones teóricas o metateóricas (realmente, sólo tiene un trabajo sobre estas cuestiones que está sin publicar y circula mimeografiado), sino de llevar a cabo investigaciones que pongan en práctica sus ideas y las tomadas de Schütz. Garfinkel se pregunta qué problemas y enigmas podrían estudiarse si tomamos la filosofía de Schütz en serio (Benson y Hughes, ibíd., 57).

Parsons (1937) mantenía que en el pensamiento social europeo podía señalarse la convergencia en torno a una teoría voluntarista de la acción y que su mérito personal estribaba en haberla hecho explícita. Esta teoría voluntarista se caracteriza por considerar la acción de un actor humano como situada dentro de un entorno o situación de la acción (del cual forman parte los que son «otros» para el actor) y como tendente a la consecución mediante la acción de unos fines elegidos por el actor. La diferencia entre las distintas teorías de la acción (la utilitarista, la positivista y la idealista), tal como las analiza Parsons, radica en dónde sitúa cada una de ellas a los fines, es decir, en lo que consideran que puede decirse acerca de la relación entre el actor y los fines que persigue. La solución de Parsons supuso un compromiso entre las dos formas radicales de considerar la acción: o bien que los fines son dados por el medio y se le imponen al actor, o bien que la situación o el medio no tienen que ver y lo único que cuenta es la voluntad del actor. La teoría voluntarista de Parsons trata de establecer un puente que permitiera solucionar una de las dicotomías clásicas del pensamiento social, la dicotomía entre determinismo y voluntarismo o necesidad *versus* libertad.

La solución de Parsons fue establecer como punto de partida que el actor elige los fines y al hacerlo se guía por normas y valores; pero que, al mismo tiempo, la situación, y sobre todo el entorno cultural, pone límites al actor o le indica de alguna manera qué fines elegir en cada situación concreta y qué fines no elegir. De este modo, hay una solución de compromiso (y ahí radica el «talón de Aquiles» de su obra) entre lo que el actor desea y lo que la situación le permite. De hecho, en el desarrollo posterior de esta misma idea,[24] Parsons trata de tipificar cómo la situación pone límites al actor y cómo el actor acepta los límites puestos por el entorno, sobre todo por los *otros* que forman parte del entorno e interactúan con el actor, que son llamados «objetos sociales» en la Teoría General de la Acción. El punto de llegada es una situación casi ideal en la que el actor desea y elige lo que debe desear y elegir según la posición que ocupa en una constelación sistémica de roles. La energía o motivación para que funcione este sistema proviene de la «complementariedad de expectativas», producto de la internalización por los actores de las normas institucionalizadas, que les limitan la gama de fines a que podrían aspirar y los medios que pueden emplear para lograrlos. De este modo, el problema hobbesiano del orden fue resuelto con un sesgo normativo, en tanto que los valores y normas de la cultura común hacían posible la vida social, la interacción

24. Realmente toda la obra de Parsons puede considerarse como la elaboración de esta posibilidad.

y la persistencia de la sociedad. Las interpretaciones e implicaciones de esta idea convirtieron a la obra de Parsons en el blanco de las acusaciones, extendidas sobre todo a partir de los años 60, de mantener una «concepción sobresocializada del hombre» (Wrong, 1961), y de innumerables críticas por olvidar o excluir al actor social de la teoría y, en su lugar, pasar a ocupar el primer plano unos roles y unas posiciones en unas estructuras que no eran habitadas por seres humanos reales, sino que eran puros constructos formales (Dawe, 1979; Jiménez Blanco, 1984).[25]

Dentro del marco parsoniano, las reglas y definiciones compartidas que residen en la cultura son las que posibilitan la comprensión mutua o intersubjetividad entre los actores. Igual que para Schütz, para Parsons la intersubjetividad es un punto de partida dado por supuesto. La diferencia estriba en que Parsons, siguiendo a Weber y a Pareto, establece una distinción tajante entre acciones racionales y acciones no racionales que viene fundada al otorgar primacía al conocimiento científico sobre el conocimiento ordinario. De este modo, la acción racional es aquella en la cual los medios para el logro de los fines son puestos en consonancia con el conocimiento científico, el cual, siguiendo a Kant, es considerado como la representación más objetiva posible del mundo real.[26] Según esta distinción, la mayor parte de las acciones de los sujetos en marcos sociales son acciones no racionales, explicadas por la teoría parsoniana de la acción mediante las motivaciones psicológicas que impelen a los individuos a comportarse según las normas institucionalizadas en su cultura que han internalizado a través de la socialización. De este modo, los motivos de las acciones son externos a los individuos y éstos permanecen inconscientes sobre ellos, con lo cual el voluntarismo de la teoría queda seriamente dañado. De ahí que Garfinkel diga que los actores eran descritos por la teoría como «drogados culturales». Por otra parte, el sociólogo u observador de la acción social ocupa una posición privilegiada respecto al actor, y sus explicaciones acerca de la acción del actor tienen prioridad respecto a las que el actor hace de sus propias acciones, pues el sociólogo, guiado por la teoría, puede explicar los motivos de la acción que para el actor son inconscientes o al menos no los tiene suficientemente explícitos.

La obra de Garfinkel comienza al tratar de someter a prueba empírica estas premisas parsonianas y hacerlo inspirado por la reflexiones de Schütz sobre la intersubjetividad, el mundo de la vida cotidiana y los problemas de fundamento que persiguen a la ciencia social. Como veremos, esto llevará a Garfinkel a mantener posiciones opuestas a la de Parsons respecto a las tareas de la teoría en ciencia social, a la concepción del actor y a la del orden social.

25. No es éste el lugar para hacer recuento ni evaluación de las múltiples críticas a Parsons. Véase sobre esto (y sobre otros aspectos de la obra de Parsons) Almaraz (1985), Toharía (1978), Marsal (1977).

26. Esta concepción parsoniana se fundamenta en una visión de la ciencia, el realismo analítico, basada en una teoría representacional del lenguaje según la cual la correspondencia entre signo y referente no es problemática y para la cual el lenguaje científico puede ser objetivo en tanto que representación más acertada de la realidad externa.

4.3. La perspectiva de la etnometodología: la producción de la experiencia del orden social

Siguiendo la tradición fenomenológica, Garfinkel da prioridad al *lebenswelt* como mundo de la experiencia común al actor y al investigador. Rechaza por ello la utilidad de las formulaciones científicas de cursos de acción objetivamente racionales bajo condiciones dadas para el estudio empírico y la evaluación de la acción social. Por eso, en vez de analizar la organización social con vistas a construir una síntesis entre estructura social y personalidad, como hizo Parsons, Garfinkel trata de analizar la organización social partiendo exclusivamente de «un análisis de las estructuras de experiencia» (Heritage, 1984: 33-34, 131).

En el programa de Schütz, lo que sea cualquier acción, lo que signifique un ámbito de sentido específico, se considera como un asunto a investigar y a hacer visible por los actores sociales en la experiencia común de las relaciones Nosotros. Mientras que para Parsons el problema principal era la resolución de la doble contingencia de la interacción (esto es, cómo los actores reproducen el carácter sistémico de sus actividades a medida que las hacen), para Schütz el problema es el logro de un ámbito de sentido compartido y su mantenimiento a través de la experiencia común. Para que la doble contingencia sea un problema, dice Schütz, primero ha de haber una definición de la situación compartida. Investigar cómo se logra esa definición compartida es lo que Schütz entiende por radicalizar a Parsons. Garfinkel emprende este proyecto pero en él se aparta también, en gran medida, de algunas ideas de Schütz.

Como se ha visto, para Parsons el orden social era un problema normativo donde la comunalidad de normas, sobre todo las normas morales surgidas de los valores últimos, garantizan el funcionamiento de la intersubjetividad, la comunicación y la vida social. Para Schütz, sin embargo, el problema del orden es un problema cognoscitivo, el de mantener la reciprocidad de perspectivas y la *epojé* de la actitud natural mediante la cual, se recordará, los actores asumen que el mundo y sus objetos no es distinto a como se aparece ante ellos. Parsons hace hincapié en lo moral pero no tuvo interés en las propiedades de los juicios de sentido común de los actores, mientras que Schütz está preocupado por estas propiedades pero no por la fuerza moral con la que están investidos los juicios de sentido común. Por su parte, Garfinkel se propuso llevar a cabo «una integración de lo "moral" con lo "cognoscitivo"» (Heritage, *op. cit.*, 76). El medio para hacerlo fueron los conocidos experimentos de ruptura o alteración, y las consecuencias que podían sacarse de la interpretación de sus resultados. Estos experimentos fueron concebidos por Garfinkel como ejercicios para sus estudiantes[27] y

27. Algunos de estos experimentos aparecen recogidos en el cap. 2 de Garfinkel (1967) y en (1963).

mediante ellos se tendría que hacer visible y, por tanto, disponible a la reflexión sociológica, el supuesto de la intersubjetividad del que partían las teorías de Parsons y Schütz.[28]

Uno de esos ejercicios de ruptura del orden social consistía en que el estudiante se comportara de forma anómala en su interacción cotidiana en el hogar, preguntando por los significados de las convenciones y normas no escritas, comportándose como un extraño de su propia cultura y que pregunta por los significados de las rutinas, como por ejemplo preguntar qué se quiere decir con «pásame el salero, por favor». Lo que comprobaron Garfinkel y sus estudiantes fue que al hacer estos experimentos, el orden social no se paralizaba. Lo que sucedía era que la gente se enfadaba y las situaciones se hacían incómodas, pero no se daba la situación de fracaso completo de la comprensión mutua que, según Garfinkel, se desprende de las teorías de Parsons. Al contrario de lo que cabría esperar, la ruptura no pudo ser llevada a cabo porque los sujetos del experimento no se sintieron «perdidos» ni consideraron las situaciones como sin sentido, sino que consideraron la conducta de los experimentadores como apartamientos motivados o abandonos elegidos de la normalidad que eran vistos como ilegítimos y ofensivos. El problema no era que las reglas que guían la acción fueran vistas como regulativas, en el sentido de indicar la acción más deseable o adecuada, sino que dichas reglas son *constitutivas* de lo que «son las cosas» o de «lo que está pasando aquí». La «fuerza» de las reglas no parece derivarse de un «consenso moral» sobre su «sacralidad» sino, más bien, del hecho de que si la conducta no puede ser interpretada de acuerdo con las reglas, la organización social de un conjunto de «circunstancias reales» se desintegra (Heritage, *op. cit.*, 83).

4.4. La naturaleza del orden social

El orden social no es, pues, tan frágil como la teoría social de Parsons parece implicar y este fenómeno de la dureza o resistencia de la vida social es lo que Garfinkel se propone hacer disponible para su estudio. Como desde la teoría de Parsons no hay manera de desarrollar estudios que permitan especificar de modo preciso y definitivo los elementos de una cultura, el único camino era remontarse hacia atrás de los supuestos de Parsons y, al estilo fenomenológico, suspender tanto el supuesto de la cultura compartida como el de la primacía de la acción racional con res-

28. «Al explicar la persistencia y la continuidad de los rasgos distintivos de las acciones concertadas, los sociólogos por lo común seleccionan algún conjunto de rasgos estables de una organización de actividades y se preguntan por las variables que contribuyen a su estabilidad. Un procedimiento alternativo parecería más económico: comenzar con un sistema con rasgos estables y preguntar qué puede hacerse para convertirlo en problema. Las operaciones que uno tendría que realizar para producir y sostener rasgos anómicos de los entornos percibidos y de interacción desorganizada debería decirnos algo acerca de cómo las estructuras sociales se mantienen de forma normal y rutinaria» (Garfinkel 1963: 187; cit. Heritage, 1984: 78).

pecto a fines.[29] Una forma de hacerlo es ver lo que comparten los miembros de una cultura. Si lo que los actores comparten son cuerpos de conocimientos, definiciones y reglas, entonces, en principio, podría ser posible especificar estas definiciones de tal modo que la cultura podría codificarse en ítems y transcribirse. Dado que escribir toda una cultura es imposible, se podría intentar hacerlo con un segmento de ella tal como un trozo de conversación,[30] como sucede en otro de los trabajos de Garfinkel para sus estudiantes.[31]

A partir de la transcripción de un fragmento de conversación entre un marido y su esposa, se pedía a los estudiantes que hicieran explícitos todos los significados de la misma. Pero cada vez que los estudiantes explicitaban el sentido del trozo de conversación, siempre había posibilidades alternativas de interpretación y se les podía exigir mayor claridad y especificación de los significados. El resultado de ese ejercicio fue abandonarlo por imposible, dado que no se podía realizar la tarea de especificar exhaustivamente todos los significados implicados en el trozo de conversación. Como señala Garfinkel (1972), el error es suponer que un conjunto de signos puede ser sustituido por otro conjunto de signos y pensar que aquello sobre lo que se habla es independiente de cómo se habla. La tarea, más bien, ha de ser describir cómo se lleva a cabo el habla, construir un método para decir todo lo que se diga y cómo se diga, bien sea cuando se hable sinónimamente, irónicamente, metafóricamente, crípticamente, narrativamente o cuando se pregunta, se responde, se miente, se glosa, etc. En lugar de oponer y diferenciar aquello sobre lo que se habla con lo que fue dicho, el contraste ha de ser, por un lado, entre el reconocimiento, por parte de un miembro de una comunidad de habla, de que una persona está diciendo algo y, por otro, de cómo lo estaba diciendo.

Este reconocimiento del sentido de las situaciones del mundo social se lleva a cabo mediante el «método documentario de interpretación», término que Garfinkel toma de Mannheim para hacer referencia a la búsqueda de modelos o pautas que subyacen a una amplia variedad de realizaciones de significado. «El método consiste en tratar una aparición real como "el documento de", como "señalando a", como "estando en representación de" una pauta subyacente presupuesta» (Garfinkel, 1967: 78). Pero Garfinkel no se pregunta si existe de hecho esa pauta o, más en gene-

29. Es en este sentido que Collins (1975) p. 106, señala a Garfinkel como la «izquierda» de un *continuum* fenomenológico en el que el «primer» Parsons estaría en la «extrema derecha», sin que estas etiquetas impliquen connotaciones políticas, sino que, más bien, miden el énfasis sobre el voluntarismo y el cognitivismo en oposición al positivismo.

30. Analizar el funcionamiento de la cultura tomando como muestra un trozo de ella tal como puede ser una conversación ordinaria entre un matrimonio acerca de su hijito no es un acto casual por parte de Garfinkel, sino que responde a un compromiso previo con el nominalismo y el empirismo, en el sentido de que se da prioridad a la experiencia del mundo y ésta siempre es de particulares. Por otra parte, siguiendo las enseñanzas de Schütz, nuestra experiencia primera del mundo es la del mundo de sentido común de la vida cotidiana.

31. Recogido en sus *Studies in Ethnomethodology* (cap. 3) y en las *Remarks on Ethnomethodology* (1972).

ral, si hay determinismo de las estructuras sociales respecto a la acción, sino ¿cómo se hacen visibles las estructuras sociales de tal modo que parecen objetivas a los miembros?[32] En esto se basa la estrategia del inductivismo empirista de los etnometodólogos y los analistas de las conversaciones, pues de lo que se trata es de acumular suficientes investigaciones empíricas en diferentes contextos y situaciones que permitan establecer y esclarecer los procedimientos o métodos por los cuales los miembros de una sociedad establecen un sentido de realidad ordenada mediantes sus prácticas cotidianas.

4.5. Propiedades de las prácticas sociales: *accountability*, reflexividad e indexicalidad

Por medio del método documentario, los actores identifican las reglas y las pautas de conducta y, en general, dotan de sentido al mundo de su experiencia social. Esta tarea descriptiva y explicativa del mundo social llevada a cabo por los actores en sus actividades cotidianas (tales como, por ejemplo, comentar el tiempo que hace, saludar o contar actividades o proyectos) es lo que en etnometodología se llama *accountability*,[33] es decir, que siempre podemos rendir cuentas, dar razones, explicar o describir las acciones, objetos y sucesos del mundo social. Garfinkel señala que todos los caracteres de las actividades de la vida social (su racionalidad, su sentido, su comprensibilidad, etc.) han de ser tratados como producto de la realización de prácticas sociales. La *accountability* se logra mediante la ejecución de las acciones mismas; esto es lo que Garfinkel considera la *reflexividad* de las acciones: es un producto del hecho de llevarlas a cabo.

Esta noción de «reflexividad» tiene su punto de partida en la consideración del carácter indexical del lenguaje. Garfinkel toma ese término de la lingüística, donde se usa para designar a las partes de la oración cuyo significado depende del contexto, como «esto» o «aquello» en frases como «tráeme aquello» o «coge esto». Esa propiedad de ciertos términos del lenguaje es generalizada por Garfinkel, que hace hincapié en que la indexicalidad es una propiedad de los modos en que los actores interpretan las acciones, el habla y los sucesos, por lo que el significado, lejos de ser un problema filosófico sobre palabras, depende del contexto particular y concreto en que una forma simbólica aparece (Benson y Hughes, 1983: 102). Es por esto que las explicaciones sobre la sociedad y su funcionamiento que los miembros de un grupo dan son partes constituyentes de la

32. Es por esto que la etnometodología parece a muchos una estrategia de «empirismo radical» sobre la vida social.

33. Se ha preferido dejar el término en inglés para dotarlo de cierto carácter técnico y por carecer de un equivalente bien establecido en castellano. *Account* significa aquí dar cuenta, dar explicaciones, relatar.

cosa que describen: son reflexivas.[34] «El conocimiento de sentido común no sólo retrata una sociedad real para sus miembros, sino que al modo de una profecía que se cumple a sí misma, los rasgos de la sociedad real son producidos por la sumisión motivada de esas personas a estas expectativas de fondo» (Garfinkel, 1967: 53).

En opinión de Benson y Hughes (1983: 103), mediante la noción de reflexividad de las prácticas de *account*, Garfinkel colapsa la distinción entre orden social, estructura o sociedad, por una parte, y los diversos métodos de ver y saber acerca de ellas, por otra, que es tan querida a los sociólogos convencionales y que es la fuente de innumerables problemas teóricos y metodológicos. El principio de «indiferencia etnometodológica» consiste, por el contrario, en centrar la atención del estudio sólo en la descripción de las expresiones indexicales en sus diversas manifestaciones empíricas.[35] Sin embargo, señala Giddens (1976: 43), la dificultad de las expresiones indexicales radica en que no pueden redescribirse sino sólo «sustituirse por» otras, debido a que la noción de indexicalidad usada por Garfinkel es más difusa que la usada por los semánticos. El que el significado de las palabras dependa del contexto o situación inmediata en que son expresadas tiene para Garfinkel un sentido distinto debido a que el «contexto» no se refiere sólo a la situación temporal y física de los actos de habla, sino también a la «localización contextual» de las expresiones dentro de conjuntos de reglas tácitas. Por eso, señala Giddens, no hay para Garfinkel expresiones «libres de contexto», porque aún la expresión «2 + 2 = 4» está localizada tácitamente dentro del conocimiento de las reglas de las matemáticas.

Además, Garfinkel señala a la propia indexicalidad del uso de reglas.[36] Las reglas se invocan para resolver problemas prácticos de vaguedad de conceptos, definiciones, prácticas de codificación, etc., pero las reglas mismas no especifican todas las condiciones bajo las cuales ha de aplicarse, por lo que al hacer uso de reglas tenemos que referirnos a los propósitos por los cuales estas reglas son invocadas y al uso *ad hoc* de las reglas para llevar a cabo diversas actividades sociales, como las de seleccionar pacientes en las clínicas que ilustra Garfinkel (1967: cap. 7). Además del uso *ad hoc* de reglas, Garfinkel señala otros tipos como la cláusula del etcétera, del «a menos que», del *factum valet*.[37] Si el uso *ad hoc* de reglas supone invocarlas para remediar las ambigüedades de las prácticas cotidianas, la cláusula del etcétera implica que el uso de reglas siempre está abierto a incluir más casos parecidos, mientras que la del «a menos

34. En este punto aparentemente enlazan la teoría del significado de los etnometodólogos y la de los interaccionistas simbólicos. Sin embargo, las diferencias entre las filosofías que están a la base de ambas perspectivas hacen meramente aparentes las similitudes.

35. Para una crítica de esta actitud de «indiferencia etnometodológica» véase Wolff (1979) pp. 537 y ss.

36. Livingston (1987) insiste en esta idea a través de todo su «manual».

37. Para una exposición ilustrada y detallada de estos conceptos de la etnometodología, véase el cap. 2 de Wolf (1979).

que» trata de las excepciones a las reglas y la del *factum valet* supone que lo hecho es válido. El estudio de cómo los miembros de un grupo social manejan, reparan, sustituyen o remedian la indexicalidad proporciona a Garfinkel y a la Etnometodología un medio de localizar e investigar los procedimientos que los miembros sociales usan en el razonamiento práctico.

4.6. Actitud natural y actitud etnometodológica

Según los etnometodólogos, una vez que dejamos fuera el supuesto de la cultura compartida, de algún modo los actores sociales tienen que poner de manifiesto el conocimiento y la comprensión que poseen, y la tarea del investigador es especificar cómo los actores llevan a cabo este conocimiento y comprensión mutua de un modo sistemático, rutinario o metódico. Con esto se dan dos pasos importantes respecto a la sociología. Uno, que la teoría ya no da por supuesto que existe una comunidad de significado, que la intersubjetividad sea un rasgo dado; dos, a nivel metodológico, que la comunidad de significado tampoco se afirma respecto de los actores, por lo que hay que ver en los casos reales cómo los actores logran esta comunidad, lo que convierte a los actores sociales en investigadores de la propia explicabilidad de sus acciones.[38] De aquí parte una de las más importantes bases de la etnometodología, tomada de Schütz: que tanto el sentido común como el razonamiento científico implican una interpretación de las estructuras sociales y que, por tanto, no hay diferencia entre sociólogos y no sociólogos, sino entre dos tipos de investigador sociológico: el profesional y el laico. La diferencia entre ellos no está en si tratan a las situaciones sociales como un problema de investigación, sino en las actitudes que gobiernan sus respectivas investigaciones: los laicos investigarían el entorno social desde la actitud natural y con un interés práctico, mientras que los profesionales lo investigarían con una actitud teórica.[39]

La «actitud etnometodológica» se plantea como distinta de la «actitud natural de la vida cotidiana». Esta última es el campo común en que se basan tanto los miembros «normales» de la sociedad como los sociólogos convencionales (es decir, todos menos los etnometodólogos) para creer que los objetos y los rasgos del mundo social de la vida cotidiana existen de modo independiente a los procesos interpretativos que usan los actores para reunirlos y llevarlos a cabo en las situaciones sociales concretas. De este modo, la «actitud etnometodológica», en tanto «pone entre paréntesis» la actitud natural de creer en la existencia de los objetos como

38. Sharrock y Anderson (1986), cap. 3.

39. En el último capítulo de los *Studies* Garfinkel expone 14 criterios de racionalidad, de los que los primeros 10 son seguidos tanto por el sociólogo teórico como por el práctico, o sea, el profesional y el laico, mientras que los últimos 4 los usan sólo los científicos. Para una crítica de estas distinciones, véase Swanson (1968).

independientes del modo que tenemos de hacerlos observables, consiste en la reducción de los rasgos «objetivos» del mundo social a dichos procedimientos interpretativos, tomando como la única realidad dada (en sentido ontológico) a las prácticas situadas. Aunque estas prácticas situadas no se cuestionan en lo referente a su realidad, tampoco se hacen afirmaciones acerca de ellas, sino se las considera como verificables intersubjetivamente. Estas prácticas situadas, las situaciones sociales obervadas, son las que ponen significado en el mundo social. El objeto de la investigación etnometodológica es, por tanto, «las prácticas situadas de los miembros que producen para ellos mismos y para los observadores el sentido de estructuras sociales objetivas» (Heap y Roth, 1973: 364).

El rasgo que caracteriza a la «actitud etnometodológica» frente a la «actitud fenomenológica» de Schütz es que para este último la intersubjetividad es un punto de partida, un rasgo dado del mundo social, por lo que su análisis se dirige a las actitudes y creencias de los miembros del grupo social constitutivas de tal intersubjetividad. La intersubjetividad para la etnometodología, por el contrario, es el sentido de intersubjetividad que se lleva a cabo contingentemente por las prácticas situadas de sus miembros. Y ambas actitudes se diferencian de la «actitud natural», a su vez, en que ésta nunca trata de la intersubjetividad ni como un tema ni como algo a estudiar, sino que es una presuposición esencial que no se somete a examen.

La inconmensurabilidad entre la «actitud natural» y la «actitud etnometodológica» es tal que sus dominios de significado son radicalmente distintos y los términos de cualquier cuestión sufren una transformación total de significado cuando pasan de una actitud a otra. Un ejemplo es que dentro de la actitud natural puede preguntarse acerca de las funciones manifiestas o latentes de cualquier fenómeno transsituacional objetivo, mientras que en la actitud etnometodológica cualquier pregunta sobre fenómenos transsituacionales se convierte de inmediato en una pregunta acerca del fenómeno de la transsituacionalidad, o sea, acerca de cómo los miembros de un grupo o sociedad producen y sostienen el sentido de fenómenos objetivos existentes fuera de la situación en que ese sentido se hace disponible colectivamente.

Como dijimos anteriormente, los etnometodólogos eligen las áreas de la realidad social que se someten a investigación empírica con el fin de mostrar que las hipótesis teóricas (y las técnicas para su comprobación empírica) de la sociología «convencional» son inadecuadas. Lo son en tanto que no toman en cuenta la indexicalidad y la reflexividad de las prácticas de *accountability* de la vida cotidiana, que se convierten de este modo en las características básicas y constitutivas de la realidad social. Los sociólogos «convencionales» al igual que los miembros de la sociedad creen en la realidad de las cosas que las tipificaciones sociales, tanto las de la vida cotidiana como las de la teoría social que se construye sobre ellas, por ejemplo, los conceptos de sistema social o roles. Los etnometodólogos no se pronuncian acerca de la existencia de esa realidad. Más

bien, buscan hacer explícitos los métodos por los cuales se construye esa creencia en la realidad o ese sentido de realidad. El problema, como muchos autores han señalado, es que esta posición es estéril y nos conduce a un círculo vicioso de difícil salida, pues cualquier descripción de dichos métodos realizada por un etnometodólogo, esto es, cualquier estudio etnometodológico es susceptible de ser analizado por otro etnometodólogo que, a su vez, nos haga explícitos los procedimientos por los cuales el primero construye la creencia sobre los procedimientos de los miembros, y los resultados de este segundo estudio etnometodológico es también susceptible de ser analizado por un tercer etnometodólogo y así hasta el infinito. El problema del solipsismo, que ya acechaba a la filosofía de Husserl, sigue sin resolverse en el proyecto etnometodológico.

5. Valoración crítica de la sociología fenomenológica

Realizaremos a continuación una valoración crítica de la sociología fenomenológica, atendiendo en primer término a los problemas generales que suscita la fenomenología a la sociología como disciplina científica y a las propuestas de fundamentación fenomenológica del conocimiento social. En segundo lugar, haremos mención de algunas críticas realizadas a la etnometodología, principal representante de la sociología fenomenológica en la actualidad, dado que esta corriente se ha desarrollado como una subcomunidad académica muy activa en la expansión de su propio paradigma en la década de 1990, al calor del auge de las filosofías posmodernas de fin de milenio a las que proporcionan gran parte de su arsenal argumentativo.

5.1. Problemas generales de la sociología fenomenológica

El principal problema de la sociología fenomenológica procede de la naturaleza misma de la fenomenología como propuesta destinada a rehabilitar la posición (y el prestigio) de los filósofos académicos ante la creciente acaparación de la autoridad epistémica por parte de las ciencias naturales y experimentales. La fenomenología, en tanto que propuesta filosófica, trata de encontrar una certeza básica y previa sobre la que construir la ciencia. Quiere ser una filosofía fundamental o primera y convertirse en la metafísica sobre la que se asientan tanto las verdades de la ciencia como los valores. De ahí procede su ataque frontal al positivismo, así como el desarrollo del método de reducción o *epojé*, que se propone como medio para superar las deficiencias del naturalismo y el empirismo que subyacen a la ciencia natural. La filosofía de Husserl fue un episodio más del debate sobre el positivismo, y un intento de reclamar para los filósofos académicos una parte protagonista y relevante en el campo del conocimiento y la verdad, como puede verse en la queja de Husserl de que

la filosofía había pasado de ser la sierva de la teología a ser la esclava de la ciencia. Husserl critica la creencia ingenua en la supremacía epistemológica del método científico, su pretendido monopolio sobre la verdad que deja fuera, como verdades no válidas, a las procedentes de las religiones y las metafísicas. Como alternativa propone sustituir las verdades de la ciencia (que son siempre provisionales, obtenidas a través de la contrastación con la realidad y la experiencia, y sometidas a falsación) por verdades obtenidas a través de la introspección y la certeza subjetiva, imposibles de contrastar objetivamente, aunque experimentadas subjetivamente como más valiosas y ciertas. A la filosofía de Husserl, como vimos, le acecha el fantasma del solipsismo, pues nunca podremos estar seguros de que los otros y el mundo sean algo más que productos de nuestra conciencia, fenómenos de nuestra experiencia.

Esta pretensión filosófica de ser fundamento de la ciencia es continuada, como hemos visto a lo largo de este capítulo, en las diversas propuestas de sociología realizadas bajo la inspiración de la fenomenología por Schütz, Berger y Luckmann y Garfinkel, siendo todas ellas propuestas de fundamentación de la sociología. Cuando Schütz aplica el esquema de Husserl al mundo social trata de conjurar el fantasma del solipsismo aceptando como dada la intersubjetivad del mundo social de la vida cotidiana. Como hemos señalado, Schütz nos *narra* (a veces magistralmente) cómo es la experiencia del mundo social y cómo, a partir de los tipos de la vida cotidiana, la ciencia social construye sus edificios teóricos y simbólicos. Pero no deja de ser la experiencia subjetiva de la intersubjetividad del propio Schütz, dado que no contamos con los medios para someter a contrastación sus tesis, que se formulan como resultado de un uso riguroso del método introspectivo. Por ello, el subjetivismo de Schütz viene originado por la imposibilidad de «probar» o «demostrar» que su fundamento de la sociología es más certero o firme que sus rivales, pues no se explicitan los criterios que lo hacen preferible con independencia del efecto persuasivo de sus argumentos y análisis.

Schütz ofrece una rigurosa sociología subjetiva de los significados subjetivos. Sin embargo, al hacerlo abre el camino a un fecundo análisis de la vida social cotidiana que, al igual que sucedió con el Interaccionismo Simbólico de Blumer o los microanálisis de Goffman, se convirtió en una perspectiva alternativa y en una tercera vía frente a las visiones de la sociología del orden y la sociología del conflicto que acaparaban el escenario de la sociología a mediados de los años 50 del siglo XX. El conocimiento social cotidiano y los significados establecidos en la interacción con otros y que configuran nuestra conducta pasan a ser un objeto de estudio respetable, al que se dedican importantes esfuerzos y recursos de investigación por parte de una comunidad académica de sociólogos en expansión en todo el planeta desde finales de la década de 1960. El desarrollo de este enfoque es también la garantía de que el investigador del mundo social ha de usar herramientas de comprensión para poder llevar a cabo su finalidad científica, pues el mundo social se diferencia sustancial-

mente del natural por la presencia de los significados y los valores que están presentes en todas las sociedades y culturas humanas. Sin embargo, hacer ciencia objetiva del significado subjetivo sólo es posible si de alguna forma tenemos acceso objetivo a la subjetividad, lo que por ahora no es posible. De otro modo, como sucede en el caso de Schütz, sólo tenemos una descripción subjetiva del significado subjetivo, por muy rigurosa e impresionante que ésta sea. Por ello, la obra de Schütz ha de considerarse más como una obra filosófica que propiamente científica. Schütz no se ocupa de los procedimientos por los cuales aportar datos empíricos que apoyen sus argumentos, por más que sus reflexiones apunten a ámbitos que pueden ser esclarecedores para la comprensión de muchos procesos sociales. Esta falta de atención a los datos y a los métodos para obtenerlos suponía también un rechazo al cuantitativismo extremo que imperaba en la sociología norteamericana de los años 1950 y 60 fuertemente influida por una concepción neopositivista de la ciencia. La tensión entre la explicación y la comprensión como formas alternativas de hacer sociología se resuelve a favor de esta última y de la tesis del doble método.

Muestra de la fecundidad de las ideas de Schütz al ser complementadas con otras aportaciones seminales de la teoría sociológica es la obra de Berger y Luckmann. En ella también late el distanciamiento respecto de la sociología que se ocupa de las estructuras sociales y de datos cuantitativos, y su reivindicación de una sociología comprensiva que tome en cuenta los significados y los valores como los ámbitos distintivos del mundo social. El doble mensaje de la obra, que la sociedad es un producto humano y que el hombre un ser social, es sobre todo un mensaje metodológico que obliga a los investigadores a preguntarse por las actividades de los grupos humanos en la producción del mundo social y por los procesos por los cuales éste se mantiene y se reproduce mediante las acciones de los individuos y grupos. Berger y Luckmann hacen una propuesta teórica, una hipótesis sobre cómo es el mundo social, susceptible de someterse a investigación empírica, pero que sobre todo sirve para interpretar y dar sentido a los resultados de las observaciones e investigaciones sobre diversos ámbitos y parcelas del mundo social. De ahí el éxito fulminante de la obra y la proliferación de las tesis construccionistas en todos los campos empíricos de la sociología, desde la sociología de los problemas sociales a la del conocimiento científico, desde la de la desviación a la de la educación. Aunque ellos no tratan explícitamente de los problemas epistemológicos de la sociología del conocimiento, sitúan al conocimiento social de la vida cotidiana, y a los mecanismos individuales y colectivos para su creación, mantenimiento y reproducción, como núcleo central de la teoría sociológica expuesta en *La construcción social de la realidad*. Sin embargo, el conocimiento del conocimiento no es un problema que haya sido resuelto satisfactoriamente por la sociología, ni tampoco es un problema que pueda obviarse. Por otra parte, tampoco dejan claro los autores en qué medida el conocimiento social cotidiano se rela-

ciona con, o es producto de, el conflicto, la lucha y la violencia desatadas en torno al poder, la riqueza y el honor que encontramos también en todas las culturas humanas. Los aspectos emotivos y la capacidad de los afectos y de la presión social para asimilar e incorporar en los esquemas de actuación correspondientes a distintos órdenes institucionales, los aspectos rituales de la interacción y su fuerza emocional dicho en el lenguaje de Goffman, son postergados por Berger y Luckmann para dejar paso a la dimensión cognoscitiva, más afín a la tradición fenomenológica y que es patente también en la etnometodología.

Para concluir este apartado haremos unas valoraciones finales acerca de la influencia más general de la tradición fenomenológica en la cultura occidental. La herencia de la fenomenología la podemos rastrear a través del existencialismo sartreano o heideggeriano, a través de la Escuela de Frankfurt de Horkheimer, Adorno y Marcuse, de la Teoría Crítica de la Sociedad de Habermas o de las diversas obras de filosofía y teoría social, como un rechazo de la ciencia y la técnica como opuestas al «humanismo», con lo que contribuyó a crear y a sostener la división entre dos culturas supuestamente antitéticas: la científica y la humanista. Aunque la intención de Husserl fuese dotar a la filosofía de un papel central en la cultura con la tarea de buscar un fundamento más sólido al conocimiento científico, el procedimiento elegido para ello, el método fenomenológico de constitución de una subjetividad pura, sólo podía conducir al solipsismo, al subjetivismo y al desprecio por los métodos objetivos de la ciencia. Los impactos de los productos científicos y tecnológicos en las sociedades avanzadas de nuestro tiempo y el creciente papel de la ciencia y la técnica en los procesos económicos y en el desarrollo y el bienestar social, contribuyeron a que la opinión pública, los movimientos sociales y los intelectuales contemplaran con suspicacia y desconfianza a la ciencia oponiéndola incluso a la razón. Por otra parte, el fracaso de las pretensiones de la epistemología neopositivista de establecer una clara línea divisoria entre el conocimiento científico (modo privilegiado de acceso a la realidad) y otros tipos de conocimientos (la metafísica, la sabiduría popular, las ideologías sociopolíticas o la religión) dio pie al cuestionamiento del método científico como procedimiento de obtención de conocimiento verdadero, cierto y válido y a la proliferación de las filosofías llamadas posmodernas que declaran caducas y tildan de productos retóricos (narrativas susceptibles de «deconstrucción») a las mismas ideas de verdad, de objetividad o de progreso cognoscitivo.

5.2. Críticas a la etnometodología

Para terminar, reseñaremos algunas críticas que la etnometodología ha suscitado. Durante un tiempo algunos autores se quejaron de su carácter de «secta» cerrada y accesible sólo a iniciados (Stryker, 1977; Frank, 1985), aunque el lenguaje difícil y esotérico no es, por desgracia, patrimo-

nio exclusivo de los etnometodólogos.[40] Ha sido también común atacar a la etnometodología desde el flanco «macro» de la sociología. El interés explícito por las situaciones micro y la consiguiente ausencia de tratamiento de temas característicos de la macrosociología por parte de la etnometodología han originado críticas en donde se desprecia o se denigra a ésta (por ejemplo, Mc Sweeney, 1973 y, parcialmente, McNall y Johnson, 1975) por no ocuparse de temas que están fuera de su ámbito de interés. Sin embargo, poco o nada se dice acerca de cómo la etnometodología estudia lo que se propone estudiar o acerca de la legitimidad de tal objeto de estudio. Este tipo de crítica puede volverse como un bumerán contra sus emisores, a los que puede acusarse de no ocuparse de los temas micros ni de las vidas e interacciones de los hombres y mujeres que componen las estructuras, clases y sistemas sociales y que, en última instancia, son los que actúan y hacen la historia. Es por eso más provechoso no insistir en que cualquiera de las teorías sociológicas actuales ha superado la dicotomía micro-macro que divide a la sociología (cosa que, al menos desde la Teoría General de la Acción de Parsons y colaboradores de 1951, se ha pretendido hacer poniendo el acento, lamentablemente, en uno u otro lado), sino, por el contrario, formular, como señala Collins (1986), que esta separación es un problema a resolver que nos obliga a discutir sobre qué bases puede lograrse una solución. En este sentido, el énfasis de la etnometodología en la vida cotidiana y en las mentes de los actores, así como su negativa a teorizar o ir más allá de las innumerables descripciones de la vida social, no apunta precisamente en esta dirección.

Más interesante es la crítica al modelo de actor o sujeto sostenido por la etnometodología. Giddens (1976: 53) señala que la etnometodología (y escuelas afines) tratan de la acción como significado y no de la acción como praxis. Esto supone una concepción del ser humano que insiste sobre el lado cognoscitivo frente al lado activo como producto de su herencia cartesiana. Más aún, la etnometodología, con su énfasis sobre el pensamiento, excluye la conducta y las emociones y considera al sujeto simplemente como «pensador» y sólo en la medida en que piensa acerca de lo que hace puede considerársele un actor (Collins, 1975: 109). Este sesgo hacia lo cognitivo y, dentro de éste, hacia lo puramente verbal,[41] es producto del anclaje de la etnometodología en la tradición idealista y su interés hacia el pensamiento más bien que hacia la acción, lo que los llevó a sustituir la «concepción normativa del orden social» típica del funcionalismo por una «concepción cognitiva del orden social» (Knorr Cetina, 1981: 2). Randall Collins, sin embargo, considera que ambas concepciones sostienen básicamente la misma posición, en tanto que no se ve a «los

40. Otra cosa es la que también plantea Frank (1985) cuando señala que uno no logra comprensión de la etnometodología a menos que un etnometodólogo nos haya transmitido «el saber» que distingue al lego del experto.

41. Aunque Cicourel (1973) se haya ocupado también de otras formas de comunicación no verbal que él llama procedimientos interpretativos y sirven de base a las construcciones del lenguaje verbal, él mismo designa a su trabajo como «sociología cognitiva» y no como etnometodología.

animales humanos luchando sobre territorio físico y simbólico». Lo que parece necesario, dice, es «desafiar la noción sentimental de que la conducta social es inherentemente significativa (es decir, basada tanto en categorías lingüísticas de pensamiento o en una estructura social no verbal por debajo de ella). El significado se convierte, por el contrario, en algo que cada hombre intenta imponer sobre el mundo» (Collins, 1975: 111). Marsal (1977: 237), por su parte, también señaló esta continuidad de la etnometodología con respecto al funcionalismo debido al «imperialismo psicosocial» en las ciencias sociales y a la preocupación por el orden que caracteriza a la sociología del consenso.

A esta herencia idealista nos vamos a referir, en último lugar, en este recuento de críticas. El idealismo de la etnometodología podría calificarse como subjetivo, por cuanto no sólo considera que la realidad (social) es ideal como opuesta a material, sino que, además, por un compromiso previo con el individualismo nominalista, considera que sólo podemos conocer la realidad (social) a través de los individuos y de los casos particulares. Ello, de nuevo, conduce a un subjetivismo que, en sí, es incompatible con la idea misma de hacer sociología, por cuanto deja sin resolver el problema de las relaciones entre significado objetivo y subjetivo y el de la intersubjetividad. En la etnometodología esto se muestra de dos formas relacionadas. Por una parte, dado el carácter indexical del lenguaje y la situacionalidad de todas las prácticas, cualquier intento de dar cuenta de ellas a través de la *accountability* (sea ésta del actor o sociólogo práctico o del observador o sociólogo teórico) siempre dejará fuera todos los aspectos no verbales que, sin embargo, siguen siendo parte del conocimiento de sentido común y que forman la base de la interpretación y glosa de la situación. Por otra, como diversos críticos han señalado (Giddens, 1976: 41; Johnson *et al.*, 1984: 109; Wolf, 1979: 182), si no hay una posición privilegiada del observador y si no hay una realidad externa contra la que se pueda probar si la explicación *(account)* de un actor u observador es correcta, cualquier pretensión de haber captado el significado «real» o «verdadero» de cualquier práctica social requerirá un segundo observador que ponga a prueba las presuposiciones del primero, un tercero que las haga sobre las del segundo, etc., pues la misma explicación etnometodológica es susceptible de ser considerada por otro etnometodólogo que haga etnometodología de la etnometodología y así sucesivamente.

El fantasma del solipsismo sigue acechando a la etnometodología en la medida en que la realidad externa a la conciencia y nuestra capacidad de acceso a ella es puesta entre paréntesis y reducen su tarea a la de describirnos cómo entiende o piensa que es esa realidad. Por ello, en general, los etnometodólogos no se consideran sociólogos —en el sentido de tratar de hacer ciencia social— si no se mueven en el relativismo epistemológico posmoderno, para el cual el método de la ciencia sólo es una narrativa más del modernismo que no nos proporciona, más allá de su poder retórico y de convicción, certeza alguna de su verdad. Al final, el proyecto etnometodológico de fundamentar la teoría de la acción más allá

del supuesto de la cultura compartida y de desafiar al resto de las perspectivas sociológicas por ser «convencionales» ha terminado en renunciar al proyecto de hacer sociología a favor de los estudios literarios, de la tertulia filosófica en la que cada uno expone su particular punto de vista y entendimiento de la cuestión y todas se consideran igualmente valiosas e importantes. Pues esa postura nos priva de criterios para distinguir un conocimiento de otro por su verdad, su certeza o las pruebas que se aduzcan sobre él. Sin embargo, dado que toda ciencia, natural y social, supone interpretación, el problema de por qué unas interpretaciones son mejores que otras no puede descansar en la propia naturaleza de las explicaciones o interpretaciones, sino en las predicciones que hagan respecto a sus objetos, naturales o sociales. En este sentido, la etnometodología se limita a sí misma a la tarea de descripción del funcionamiento del sentido común en las actividades prácticas de la vida social. Lo que con esos datos, rigurosamente analizados, pueda hacerse es algo que aún está por ver, pero cuando de antemano se renuncia a aceptar la existencia de una realidad externa a las percepciones de los individuos, difícilmente puede esperarse que se nos informe algo acerca de sus propiedades, características y comportamiento. La ciencia es imposible sin la aceptación de una realidad externa a la que podemos conocer de forma cada vez más profunda, es realista por definición y por necesidad. Por ello, cuando se niega dicha realidad o se la reduce a la conciencia que de ella tenga una mente particular, se abandona el campo de la ciencia y se entra en el de la literatura. Lo que sucede es que la literatura es un arte y no parece por ahora que las piezas literarias de los etnometodólogos puedan catalogarse como tales.

Bibliografía para estudiantes

Las obras de Schütz están ampliamente disponibles en español. Al lector interesado especialmente le aconsejamos empezar con la obra de 1932, *La construcción significativa del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva* (Ed. Paidós, Barcelona) que recoge la aplicación de las ideas de Husserl a la sociología de Max Weber y trata los principales problemas de fundamentación de la sociología. Más asequibles son los *Estudios sobre teoría social* (Buenos Aires, Ed. Amorrortu, 1974) recopilación de diversos trabajos realizada después de su muerte y que consta de dos partes: los estudios más filosóficos y metodológicos recogidos bajo la rúbrica de Teoría pura, y otra serie de estudios de Teoría aplicada donde Schütz aborda problemas más específicos como el de la distribución social del conocimiento, la noción de responsabilidad o las relaciones entre la filosofía y la música («Mozart y los filósofos»). Es aconsejable también la lectura de la obra póstuma de Schütz, de cuya finalización se encargó Thomas Luckmann sobre la base del manuscrito inacabado que dejó Schütz al morir, *Las estructuras del mundo de la vida* (Buenos Aires, Ed. Amorrortu, 1977), que constituye la exposición más acabada de la propuesta de sociología de Schütz.

Es también de obligada lectura *La construcción social de la realidad* de Peter Berger y Thomas Luckmann (Buenos Aires, Ed. Amorrortu). Respecto a la etno-

UNIVERSITAT DE VALÈNCIA BIBLIOTECA CIÈNCIES SOCIALS

metodología, los capítulos 2 y 3 de la obra de Mauro Wolf *Sociologías de la vida cotidiana* (Madrid, Ed. Cátedra, 1979) constituyen una excelente introducción y una exposición clara de los principales conceptos y áreas de estudio de esta corriente. Igualmente, el librito de A. Coulon, *La Etnometodología,* (Madrid, Ed. Cátedra, 1988) constituye una asequible presentación de esta corriente. Desde el punto de vista de la metodología, la obra de Aaron Cicourel, *El método y la medida en sociología*, (Madrid, Editora Nacional, 1982) constituye la crítica más aguda de los supuestos no examinados y los problemas que se esconden tras las técnicas convencionales de elaboración y recogida de datos usados por la sociología.

Bibliografía

Almaraz, J. (1985): *La teoría sociológica de Talcott Parsons*, Madrid, CIS.

Berger, P. y T. Luckmann (1966): *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Ed. Amorrortu, 1972.

Benson, D. y J. Hughes (1983): *The Perspective of Ethnomethodology*, Londres, Longman.

Berstein, R. (1976): *La reestructuración de la teoría social y política*, México, F.C.E., 1983.

Cicourel, A. (1973): *El método y la medida en sociología*, Madrid, Editora Nacional, 1982.

Chacón Fuertes, P. (1983): «Edmund Husserl, el eterno principiante», en J. M. Bermudo (dir.), *Los filósofos y sus filosofías*, Barcelona, Vicens Vives, tomo 3.

Collins, R. (1975): *Conflict Sociology*, Nueva York, Acedemic Press.

— (1986): «Is the 1980's Sociology in the Doldrums?», *American Journal of Sociology*, vol. 91, 6; pp. 1336-55.

Dawe, A. (1979): «Teorías de la acción social», en Bottomore y Nisbet (eds.), *Historia del Análisis Sociológico*, Buenos Aires, Amorrortu.

Frank, A. (1985): «Out of Etnomethodology», en Helle & Eisenstadt (eds.), *Micro Sociological Theory. Perspectives on Sociological Theory*, vol. 2, Londres, Sage.

Garfinkel, H. (1963): «A conception of, and experiments with, "trust" as a condition of stable concerted actions», en O. J. Harvey (ed.), *Motivation and Social Interaction*, Nueva York, Ronald Press.

Garfinkel, H. (1967): *Studies in Etnomethodology*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall.

— (1972): «Remarks on Ethnomethodology», en Gumperz & Hymes (eds.), *Directions in Sociolinguistics. The Ethnography of Communication*, Holt, Rinehart & Winston.

— (1974): «The Origins of the Term "Ethnomethodology"», en Turner (ed.), *Ethnomethodology*, Londres, Penguin.

Giddens, A. (1976): *Nuevas Reglas del Método Sociológico*, Buenos Aires, Amorrortu.

Heap, J. y P. Roth (1973): «On Phenomenological Sociology», *American Sociological Review*, vol. 38, pp. 354-67.

Heritage, J. (1984): *Garfinkel and Ethnomethodology*, Londres, Polity.

Husserl, E. (1911): *La filosofía como ciencia estricta*, Buenos Aires, Nova, 1969.

— (1929): *Meditaciones Cartesianas,* Madrid, Tecnos, 1986.

Jiménez Blanco, J. (1984): «El último Parsons. Una revisión crítica», en Rodríguez Zúñiga y Bouza (comps.), *Sociología contemporánea. Ocho temas a debate,* Madrid, CIS.

Johnson, T., C. Dandeker y C. Ashworth, (1984): *The Structure of Social Theory*, Londres, MacMillan.
Knorr-Cetina, K. (1981): «Introduction: the Micro-sociological Challenge to Macro-sociology: towards a Reconstruction of Social Theory and Methodology», en Knorr-Cetina & Cicourel (eds.), *Towards an Integration of Micro- and Macro-Sociologies*, Londres, Routledge.
Lamo de Espinosa, E., J. M. González García y C. Torres (1990): *La sociología del conocimiento y de la ciencia*, Madrid, Alianza Editorial.
Livingston, E. (1987): *Making Sense of Ethnomethodology*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
Marsal, J. F. (1977): *La crisis de la sociología norteamericana*, Barcelona, Península.
Mc Sweeney, B. (1973): «Meaning, Context and Situation», *Archives Européennes de Sociologie*, vol. XIV, 1, pp. 137-53.
McNall, S. y J. Johnson (1975): «The New Conservatives: Ethnomethodologists, Phenomenologists, and Symbolic Interactionists», *The Insurgent Sociologist*, vol. 5, 4, pp. 49-72.
Münch, R. (1981): «Talcott Parsons and the Theory of Action, I. The Structure of Kantian Core», *American Journal of Sociology*, vol. 86, pp. 709-39.
— (1982): «Talcott Parsons and the Theory of Action, II The Continuity of Development», *American Journal of Sociology*, vol. 87, pp. 771-827.
Savage, S. (1981): *The Theories of Talcott Parsons. The Social Relations of Action*, Londres, MacMillan.
Schütz, A. (1932): *La construcción significativa del mundo social*, Barcelona, Ed. Paidós, 1993.
— (1962): *El problema de la realidad social*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974.
— (1964): *Estudios sobre teoría social*, Buenos Aires, Ed. Amorrortu, 1974.
— y T. Luckmann (1973): *Las estructuras del mundo de la vida*, Buenos Aires, Ed. Amorrortu, 1977.
Sharrock, W. y Anderson, B. (1986): *The Ethnomethodologists*, Londres, Tavistock.
Stryker, S. (1977): «Developments in Two Social Psychologies: Toward an Appreciation of Mutual Relevance», *Sociometry*, vol. 40, pp. 145-60.
Toharia, J. J. (1978): «El funcionalismo normativista. La obra de T. Parsons», en Moya y Jiménez Blanco (eds.), *Teoría Sociológica Contemporánea*, Madrid, Tecnos.
Wolf, M. (1970): *Sociologías de la vida cotidiana*, Madrid, Cátedra, 1979.
Wolff, K. (1979): «Fenomenología y Sociología», en Bottomore y Nisbet (eds.) *Historia del Análisis Sociológico*, Buenos Aires, Amorrortu.
Wrong, D. (1961): «The Oversocialized Conception of Man in Modern Sociology», *American Sociological Review*, vol. 26, pp. 183-93.
Zeitlin, I. (1973): *Rethinking Sociology. A Critique of Contemporary Theory*, Nueva York, Appleton.
Zimmermann, D. (1978): «Ethnomethodology», *The American Sociologist*, vol. 13, pp. 6-15. También en McNall (ed.) (1979): *Theoretical Perspectives in Sociology*, Nueva York, St. Martin Press.

CAPÍTULO 9

SOCIOLOGÍA Y ELECCIÓN RACIONAL

por FERNANDO AGUIAR, HENAR CRIADO
y FRANCISCO HERREROS

1. La teoría de la elección racional y la tradición weberiana

En su célebre *Tratado de sociología general* Vilfredo Pareto distingue dos tipos de acción que se hallan a la base de los más variados fenómenos sociales: las acciones lógicas y las acciones no lógicas. Pareto denomina «acciones lógicas» a las «operaciones que están lógicamente unidas a su fin» (Pareto, 1987: 289). Se trata de acciones instrumentalmente racionales que buscan el mejor medio para conseguir un fin dado. En cambio, cierto tipo de costumbres y normas sociales, ciertas acciones inspiradas por los mitos o las religiones pertenecen a la segunda clase de acciones, esto es, acciones que no son lógicas —sin que se las pueda considerar ilógicas—, dado que su fin es sólo subjetivamente lógico. En general, las acciones no lógicas son irreductibles, según Pareto, a acciones lógicas, lo que obliga al sociólogo «a reconocer que tienen una gran parte en el fenómeno social» (Pareto, 1987: 290). Así, según el sociólogo italiano, mientras que la sociología habría de ocuparse tanto de acciones lógicas como de acciones no lógicas, dado su objeto de estudio, la economía sólo tendría que vérselas con las acciones lógicas.

Tan hondo caló la distinción paretiana en la tradición sociológica, que cuando los economistas —de la mano de Gary Becker, Mancur Olson y James Buchanan, entre otros— comenzaron a aplicar con éxito sus métodos a cuestiones sociales de la más diversa índole (la familia, la acción colectiva, la revolución, la desviación social, la religión, etc.) la sociología consideró esta intromisión como una muestra inequívoca de *imperialismo económico* (Radnitzky y Bernholz, 1987). El método de los economistas, la teoría de la elección racional, pretendía nada menos que explicar cualquier fenómeno social como el producto agregado de acciones racionales —acciones lógicas— de individuos que buscan maximizar su beneficio, cuestionando así la distinción establecida por Pareto. El *enfoque económico* no fue acogido de buen grado, pues, por una disciplina, la sociología,

que se veía a sí misma como heredera no sólo de la tradición paretiana de las acciones no lógicas, sino muy en especial de la sociología comprensiva alemana (Simmel, Sombart o Weber) y de los durkheimnianos hechos sociales que «están dotados de un poder imperativo y coercitivo en virtud del cual se le imponen [al individuo] quiera o no quiera» (Durkheim, 1978: 34), tradiciones ajenas, en principio, a la teoría de la elección racional.

Sin embargo, pese al rechazo inicial la relación entre la teoría de la elección racional y la sociología no sólo se ha estrechado considerablemente en las dos últimas décadas (Hechter y Kanazawa, 1997), sino que cabe asegurar que nunca fue tan distante como se ha supuesto a menudo. Pues, efectivamente, las explicaciones en términos de elección racional tratan en última instancia de *desentrañar la naturaleza de estructuras complejas de interacción social en las más diversas instituciones*, ya sea la familia, el Estado, el mercado, el sistema electoral o cualquier otra (Coleman, 1990; Satz y Ferejohn, 1994: 74), con lo que su esfuerzo se emparenta así con los de Weber o Pareto, e incluso con el del Durkheim de *El suicidio* (Boudon, 1981). Para entender el alcance real de ese parentesco —especialmente con la obra de Weber— es preciso, sin embargo, deshacer ciertos malentendidos.[1]

En primer lugar, es bien sabido que la teoría de la elección racional recomienda que se adopte una estrategia individualista en el plano metodológico: siempre que sea posible se tratará de explicar los fenómenos sociales como producto emergente —querido o no— de la acción individual, que se ve a su vez limitada por esos fenómenos. Aunque se haya afirmado con harta frecuencia que el individualismo metodológico no resulta adecuado para abordar el análisis social (Udehn, 1987), esto no aleja ni mucho menos a la teoría de la elección racional de la sociología clásica, al menos de la tradición weberiana:

> Cuando [la sociología] habla del «estado», de la «nación», de la «sociedad anónima», de la «familia», de un «cuerpo militar» o de cualquier otra formación semejante se refiere *únicamente* al desarrollo, en una forma determinada, de la acción social de unos cuantos individuos, bien sea real o construida como posible (Weber, 1964: 12).

Weber entiende que las relaciones causales macrosociológicas de las que forman parte aquellos conceptos colectivos *(kollectiv Begriffe)* carecen de valor explicativo por sí solas, por lo que es preciso *comprender* los sistemas sociales como producto de la acción social de los individuos, sin descuidar el hecho de que esa acción está a su vez delimitada por los sistemas sociales que los individuos han creado y heredado. La propuesta explicativa de Weber se ha interpretado así, con acierto, como la transi-

1. También la obra de Marx se ha interpretado en los términos de la teoría de la elección racional de la mano del marxismo analítico. De esta interpretación se ocupa en este libro Daniel Raventós.

ción de lo macro a lo micro y viceversa (Coleman, 1990; De Francisco, 1997; Hechter y Kanazawa, 1997; Norkus, 2000: 261). Ahora bien, comprender los fenómenos sociales como producto de la acción social individual obliga al sociólogo a establecer algún supuesto sobre la conducta de los individuos. Ese supuesto no es otro que el de la acción racional:

> La construcción de una acción rigurosamente racional con arreglo a fines sirve... a la sociología —en méritos de su evidente inteligibilidad y, en cuanto racional, de su univocidad— como un tipo (tipo ideal), mediante el cual comprender la acción real, influida por irracionalidades de toda especie (afectos, errores), como una desviación del *desarrollo esperado de la acción racional* (Weber, 1964: 7; la cursiva es nuestra).

A menudo se ha dicho que la sociología, la sedicente ciencia de las acciones no lógicas, no puede basarse en el supuesto de que los individuos se comportan racionalmente, pues, con demasiada frecuencia, su conducta no es racional. Se achaca a este supuesto su falta de realismo. Sin embargo, la aguda sensibilidad metodológica de Max Weber le hace ver la importancia de construir la sociología sobre la base de una teoría *normativa* —un tipo ideal— de la acción racional para «comprender la acción real», esto es, para entender tanto la acción racional como sus desviaciones. La teoría de la elección racional construye sus modelos explicativos sobre ese mismo supuesto, enriquecido con el desarrollo de la teoría de la decisión y la teoría de juegos que se produce en la segunda mitad del siglo XX. La perspectiva individualista y la construcción de la conducta individual como un *tipo ideal* basado en la racionalidad con respecto a fines se hallan, pues, firmemente anclados en la tradición sociológica (o al menos en una de sus ramas más influyentes).

No obstante, los supuestos sobre el comportamiento individual «construido como posible» de la teoría de la elección racional van mucho más lejos —como no podía ser de otra forma— que los de Weber. Aunque no podemos desarrollarlos aquí con toda su complejidad, sí cabe presentar al menos los elementos capitales de dicha teoría (Bell, Raiffa y Tversky, 1988: 18; Marí-Klose, 2000). Los individuos toman sus decisiones (votar o no, comprar, participar en una huelga, casarse, ir a misa, tener hijos, etc.) dadas sus creencias —que deben basarse en la evidencia disponible— y sus preferencias, que deben ser lógicamente consistentes, es decir, transitivas (si A es preferible a B y B a C, A es preferible a C) y completas (A es preferible a B, o B es preferible a A, o A y B son indiferentes). Además, es preciso identificar un conjunto de opciones que estén al alcance de quien decide (su *conjunto factible*) y una serie de *consecuencias* de cada una de las opciones, consecuencias que se puedan anticipar y ordenar según las preferencias individuales. Esto permite que el individuo establezca un orden (una jerarquía) de preferencias a partir del cual cabe asignar números a las opciones preferidas, es decir, se puede construir una *función de utilidad* (Ríos, 1995). Una persona será racional, entonces,

cuando maximice su utilidad, cuando elija la opción que prefiere por encima de las demás. Para un individuo egoísta, por ejemplo, la opción preferida, la que maximiza su utilidad, será la que le proporcione el mayor beneficio personal; para uno altruista será la que beneficie a los demás en mayor grado. Aunque haya ocupado un lugar central en el enfoque económico de la elección racional, se puede prescindir del supuesto metodológico de que los individuos son egoístas, como se viene haciendo ya, o completarlo con otros (motivaciones mixtas) sin alterar por ello los elementos básicos de la teoría (Sen, 1986; Elster, 1989: 131).

A lo dicho habría que añadir, por un lado, la cantidad de información con que cuentan los individuos para decidirse por una opción u otra de su conjunto factible y, por otro, el contexto en que se toma la decisión. Si la información sobre los resultados de las distintas opciones es *completa* nos encontraremos ante una situación de *certidumbre*; si, por el contrario, la información es *incompleta* la situación será bien de *riesgo* bien de *incertidumbre*.[2] En situaciones de riesgo, los individuos maximizan la utilidad esperada, es decir, la probabilidad objetiva de cada resultado o consecuencia de su elección multiplicada por el valor que la persona concede a esos resultados; en situaciones de incertidumbre, se maximiza la utilidad subjetiva esperada, lo que equivale a la probabilidad subjetiva de que acontezcan unos resultados u otros —la intuición que alberga la persona, cabe decir, de que ocurra una cosa en vez de otra en función de su decisión— multiplicada por el valor que le atribuye a los resultados (Aguiar, 1996). Si tal decisión, en fin, se toma en un contexto que no se ve afectado por la propia decisión será *paramétrica*; si la decisión de una persona depende en cambio de lo que hagan las demás, y les influye, será *estratégica* (objeto de estudio de la teoría de juegos).

Así pues, pese al hecho de que la teoría de la elección racional va mucho más allá de lo afirmado por Weber, comparte con la tradición weberiana el individualismo metodológico, el papel central de la racionalidad con respecto a fines y el análisis de la estructura social como producto emergente de la interacción individual, producto que a su vez determina las preferencias individuales y las genera (Roemer, 1987).

No se puede ocultar el hecho, sin embargo, de que tanto para la tradición weberiana como para cualquier otra tradición sociológica, la racionalidad con respecto a valores *(Wertrationalität)* desempeña un importante papel en la acción social. La acción social normativa forma parte esencial del entramado explicativo de la sociología y ninguna teoría que aspire a ocupar un lugar central en ese entramado puede dejarla a un lado. La teoría de la elección racional ha tratado de explicar las normas

2. Se habla de riesgo en aquella situación en la que no existe certeza sobre el resultado de la decisión, aunque se conoce al menos la probabilidad objetiva de los distintos resultados alternativos. Éste sería el caso, por ejemplo, de la elección entre cara y cruz de una moneda: desconocemos de antemano el resultado (si la moneda no está trucada, claro está) pero conocemos la probabilidad de las dos alternativas. Las situaciones de incertidumbre se caracterizarían, en cambio, por el hecho de que no sólo desconocemos el resultado final, sino que no podemos atribuirle siquiera una probabilidad objetiva.

sociales, con notable éxito a menudo, reduciéndolas al resultado emergente de la agregación de preferencias individuales (Coleman, 1990). Es preciso reconocer, sin embargo, que no todas las normas son explicables en términos de la conducta maximizadora de los individuos (Elster, 1990). Esto ha llevado a revisar a fondo, como veremos, algunos de los supuestos básicos de la teoría de la elección racional.

En este capítulo veremos algunas de las líneas más pujantes de investigación sociológica desde la perspectiva de la elección racional. La estructura del capítulo será la siguiente. En la sección 2 nos ocupamos de una de las cuestiones que se han analizado con más detalle desde el enfoque de la elección racional: la explicación de la acción colectiva. En la sección 3 se aborda cómo explica la teoría de la elección racional diversos fenómenos estructurales, desde la familia y la religión hasta la estructura de clases pasando por la movilidad social. Asimismo, prestaremos especial atención al lugar que ocupan las normas sociales —las acciones no lógicas de Pareto— en la vertiente sociológica de la teoría de la elección racional: la sección 4 presenta el análisis de las normas sociales desde la teoría ortodoxa de la elección racional, mientras que la sección 5 trata la cuestión desde la perspectiva de la racionalidad limitada y la teoría de los juegos evolutiva.[3]

2. Acción colectiva

La explicación de la acción colectiva ha sido sin duda uno de los terrenos en los que la influencia de la teoría de la elección racional ha resultado mayor y más temprana. Desde una perspectiva económica ortodoxa, Mancur Olson evidenció en su obra *The Logic of Collective Action* (1965) que el mero hecho de que un conjunto de individuos compartan un mismo interés (una subida de sueldo, limpiar una playa, manifestarse contra la política del gobierno, exigir mejoras para el barrio, etc.) no lleva aparejado que participen en acciones colectivas en pos de dicho interés. La tesis principal de la obra de Olson puede resumirse en los siguientes términos. Los individuos racionales, maximizadores de utilidad, no participarán en acciones colectivas de grupos grandes —partidos, sindicatos, grupos de presión— para obtener bienes públicos. Estos bienes se caracterizan por el hecho de que todo el mundo puede beneficiarse de ellos participe o no en su obtención, pues se ofrecen conjuntamente (si una huelga tiene éxito, por ejemplo, todos se benefician de la subida de sueldo, huelguistas y no huelguistas). Sólo en los grupos pequeños en los que cada individuo

3. *Evolutionary game theory* se suele traducir literalmente por teoría de juegos evolucionaria por motivos que nos parecen innecesarios en castellano. La literatura americana trata de evitar con *evolucionario (evolutionary)* el contenido ideológico que puede acarrear el término evolucionista frente a creacionista. Puesto que se trata de una polémica ajena a nuestro ámbito académico y cultural, preferimos mantener «evolutivo/evolutiva».

resulta decisivo la obtención del bien público estará asegurada. A medida que el grupo aumenta de tamaño la participación individual es menos decisiva y cada cual intentará que los costes de la misma (tiempo, esfuerzo, dinero) recaigan sobre los demás. Esa actitud de *free riding* o gorroneo conduce al fracaso de la acción colectiva, a menos que se instituyan mecanismos que lo impidan. Los incentivos selectivos positivos o negativos —algún tipo de beneficio que obtienen sólo quienes participan o el uso de sanciones contra los que no participan—, y el papel promotor de la acción colectiva de los «empresarios políticos» *(political entrepreneurs)*, son los mecanismos que, según Olson, pueden evitar que se dé el problema del gorrón. La acción colectiva resulta, pues, un *subproducto* de la participación estimulada mediante incentivos selectivos.

La obra pionera de Olson resultaba, con todo, limitada en exceso, pues partía del supuesto irreal de que el contexto de la acción colectiva es estático y paramétrico. Los modelos de elección racional que toman el trabajo de Olson como punto de partida consideran en cambio que ese contexto es dinámico y estratégico, y que, por tal motivo, el problema de la acción colectiva se modela con mayor corrección en los términos del juego conocido como dilema del prisionero, en el que la cooperación no es una estrategia dominante (Hardin, 1982; Taylor, 1976, 1987). Como es sabido, con el dilema del prisionero se analizan aquellas situaciones en que la racionalidad individual conduce a un resultado colectivamente irracional: actuar como un gorrón no cooperando con los demás para obtener el mayor beneficio posible aboca a un resultado agregado mucho peor (subóptimo) que si se renuncia a lo que se prefiere más, no cooperar, y se coopera. ¿Pero por qué habríamos de renunciar a la estrategia dominante cuando nos hallamos inmersos en una estructura social modelable como un dilema del prisionero? Ocurre que cuando la situación que representa el dilema se repite muchas veces —sucesivas huelgas, manifestaciones o cualquier otro tipo de acción colectiva que se pueda representar como un dilema del prisionero— los individuos aprenden a cooperar. Se genera así lo que Michael Taylor ha denominado «solución interna» al dilema del prisionero: no son precisos siquiera los incentivos selectivos —soluciones externas— para que individuos egoístas y racionales que tratan de maximizar su beneficio aprendan a cooperar, en un dilema del prisionero repetido, desarrollando estrategias condicionalmente cooperativas (según las cuales se coopera si cooperan los demás) (Taylor, 1987). En los grupos pequeños, afirma Taylor olsonianamente, en las pequeñas comunidades, es más probable que se desarrolle ese tipo de estrategias y se obtenga el bien público porque es más fácil saber si los demás cooperaron en anteriores ocasiones (Taylor, 1987, 1991).

Se ha dicho, sin embargo, que si bien es cierto que en la vida real hay muchas estructuras de interacción social que se pueden explicar en términos de juegos iterados, ninguna de ellas implica la iteración del mismo juego muchas veces (Harsanyi, 1992). Antes bien, es más probable que la acción colectiva se entienda como la solución de varios juegos a la vez. El

dilema del prisionero repetido puede derivar hacia un juego de la seguridad —en el que se coopera si se tiene la seguridad de que lo harán los otros—, produciéndose así una transformación de las preferencias de los jugadores.

Por otra parte, no es preciso suponer siquiera que los individuos son egoístas, suponer que siempre tratan de maximizar su beneficio personal. Thomas Schelling demostró que basta con que exista un pequeño grupo de individuos, una *masa crítica*, dispuestos a cooperar —por altruismo, por ejemplo— para que se obtenga el bien público en una acción colectiva interpretable como un dilema del prisionero (Schelling, 1982: 111). Partiendo de las ideas de Schelling, Pamela Oliver y Gerald Marwell (1993) evidencian que la tradición olsoniana ha puesto un énfasis excesivo, y quizás errado, en el problema del gorrón, y con él en el tamaño del grupo y en los motivos egoístas de la acción colectiva. La idea de que los grupos grandes tienen un efecto negativo sobre la acción colectiva sólo es cierta cuando se trata de conseguir un bien público cuya oferta conjunta no es pura, es decir, cuando disminuye el beneficio individual a medida que aumenta el número de personas que comparten el bien. Cuando se trata de bienes cuya oferta conjunta es pura —pues todos se benefician participen o no en la obtención del bien y sea cual sea el tamaño del grupo— el hecho de que el grupo sea grande puede tener efectos positivos sobre la probabilidad de que la acción colectiva tenga éxito y el bien se obtenga. Al ser más heterogéneos, en los grupos grandes aumenta mucho la probabilidad de que aparezca una masa crítica de individuos con un gran interés en el bien público —por el motivo que sea, egoísta o no— y con mayores recursos. Esa masa crítica puede contribuir a que se consiga el bien público (aportándolo ella misma) o puede organizar a los individuos que, menos interesados y con menos recursos, no cooperan por debajo de cierto umbral de participación. Según Oliver y Marwell, la función de producción de los bienes públicos se puede representar, entonces, como una curva en forma de «S», con rendimientos marginales crecientes al principio y decrecientes al final: al principio será necesario que participe mucha gente, hasta que llegue un punto en que no se necesite a nadie más o que lleguen a ser incluso contraproducentes nuevas adhesiones. En tal caso el problema consistirá en superar los costes iniciales que entraña tomar parte en una acción colectiva; una vez superados la acción colectiva puede tener éxito, sin que se vea afectada por el problema del gorrón. En los grupos grandes, pues, es más fácil que surja una masa crítica que contribuya a superar esos costes iniciales.

Lo que nos interesa destacar aquí es el hecho de que no existe un único problema de la acción colectiva (el problema del gorrón), ni una forma privilegiada de abordarlo. Si se reconoce la importante ayuda que prestan los modelos formales de elección racional en el estudio de la acción colectiva convendremos que distintas situaciones pueden responder a modelos diversos: la función de producción del bien público puede tener rendimientos marginales crecientes o decrecientes; la estructura de la situación

se puede modelar en términos de un dilema del prisionero, de un juego de la seguridad o de otros muy distintos; los individuos pueden tener información completa o incompleta; las motivaciones pueden ser egoístas, altruistas o mixtas (Elster, 1989), etc. Ello proporciona a la teoría de la elección racional una gran flexibilidad a la hora de explicar las más diversas instancias de la acción colectiva: revoluciones (Popkin, 1979; Kuran, 1997); movimientos sociales (Chong, 1991); voto (Criado, 2003), etc.

3. Estructura social y elección racional

Algunos de los temas recurrentes en sociología, como la familia, la religión, las clases sociales y la estratificación social, u otro relativamente nuevo como el capital social, se han considerado, como hemos dicho, fuera del alcance de las explicaciones en términos de elección racional. Esto se ha debido a que el individualismo metodológico se ha interpretado mal como una suerte de atomismo social incapaz de explicar la estructura social. En esta sección presentaremos, a modo de ejemplo, algunos trabajos que niegan tal afirmación.

En la familia, por ejemplo, ocupan un papel central emociones tales como el amor que, habitualmente, se consideran ajenas al modelo canónico de racionalidad. El comportamiento orientado por emociones es uno de los dos ejemplos recurrentes de comportamiento considerado inexplicable desde la elección racional (el otro es el comportamiento orientado por normas, que analizaremos en los dos epígrafes siguientes). Sin embargo, esto no es así para autores como Gary Becker, quien considera que el enfoque económico, caracterizado por los supuestos combinados de comportamiento maximizador, equilibrio de mercado y preferencias estables, puede aplicarse a todas las disciplinas (Becker, 1986). Desde su *Tratado sobre la familia* (1987), las decisiones familiares han sido profusamente analizadas por la teoría de la elección racional. Para Becker, una familia debe producir las mercancías que le interesan (por ejemplo, cocinar o comprar comida preparada, tener pocos o muchos hijos, etc.). Producir esas mercancías es una decisión económica, que puede analizarse utilizando métodos económicos. Becker lo expresa mediante una «función de producción doméstica», que establece las diversas combinaciones de mercancías, tiempo y dinero que van a producir el resultado deseado. Utilizando estos conceptos, Becker explica tendencias como el aumento de la tasa de divorcios o el aumento de la participación de las mujeres en el mercado laboral. En España, un análisis amplio de las decisiones familiares —el matrimonio, el divorcio, la herencia— siguiendo atentamente el enfoque de Becker ha sido realizado por Francisco Cabrillo (1996) en su trabajo *Matrimonio, familia y economía.* En esta misma línea de análisis económico de las decisiones familiares, otros autores han estudiado el efecto de los factores estructurales en el comportamiento individual de los miembros de la familia: los estudios de Brewster (1994) sobre los efec-

tos de la comunidad en las actividades sexuales de los jóvenes o los de Lee (1994) sobre la influencia del barrio en la movilidad residencial serían un destacado ejemplo. Otros han analizado a su vez por qué las parejas deciden tener hijos. Mientras que la respuesta a esa pregunta era relativamente sencilla en la sociedad preindustrial, ya que los hijos tenían un claro rendimiento económico, en la sociedad industrial la respuesta no es tan clara. Przewroski *et al.* (2000) han analizado la influencia del tipo de régimen político sobre el número de hijos, y han propuesto la hipótesis de que en las dictaduras la mayor inestabilidad económica lleva a las parejas a tener más hijos para reducir su incertidumbre acerca de su bienestar económico futuro.

El enfoque de la elección racional en religión, por su parte, aborda este fenómeno como un mercado formado por empresas religiosas y consumidores de religión. Dependiendo del tipo de mercado, se darán equilibrios distintos. Stark y Bainbridge (1987) consideran, por ejemplo, que si el mercado es muy competitivo el nivel de participación religiosa será mayor, dado que las empresas religiosas se adaptarán a esa competencia especializándose y dirigiéndose a sectores concretos de consumidores de religión. En general, esta hipótesis parece haber sido confirmada en algunos estudios empíricos (Stark, 1992; Stark e Iannacone, 1993). Algunas características de las empresas religiosas, como, por ejemplo, la mayor rigidez de sus doctrinas o, al contrario, la mayor flexibilidad de las mismas, son explicadas por su necesidad de eliminar comportamientos oportunistas por parte de sus seguidores. En ese sentido, parece interesante la hipótesis de Iannaccone (2000). Según este autor, la experiencia religiosa reúne algunas características de los bienes públicos, por lo que los miembros de una iglesia se enfrentan a un problema de acción colectiva. La solución de algunas empresas religiosas es elevar enormemente los costes de entrada y permanencia en la empresa (digamos, iglesias caracterizadas por un alto grado de exigencia a sus miembros), para asegurarse que sólo los más comprometidos y, por tanto, menos susceptibles a ser unos gorrones se unirán a la iglesia. La presencia de estos fieles más comprometidos confiere, por otra parte, una ventaja a las religiones radicales sobre las más moderadas: pueden hacer pagar a sus seguidores un precio más alto por la pertenencia a la organización, ya que no tienen otra opción religiosa disponible (Rodero y Brañas, 2000).

Las clases sociales no han quedado fuera del análisis desde un enfoque clásico de elección racional. Quizás el resultado más impresionante al respecto sea la obra de John Roemer *Teoría general de la explotación y de las clases* (1982). Por medio de varios modelos de teoría de juegos, en dicha obra se demuestra la existencia de explotación en mercados de crédito y mercados de trabajo. En los modelos de Roemer, una coalición de agentes económicos está explotada si mejorase su situación retirándose de la economía con su parte per cápita de los activos relevantes (por ejemplo, los medios de producción en el capitalismo). Las diferencias entre la coalición explotada en esos términos y la coalición explotadora definen

distintas clases sociales. El trabajo de Roemer es un buen ejemplo de cómo una perspectiva sociológica clásica, en este caso el marxismo, puede ser reinterpretada para que cumpla los refinados requisitos formales de los modelos de microeconomía. El modelo teórico de Roemer ha sido aplicado en el análisis empírico de las clases sociales de Erik Olin Wright. En su libro *Classes*, Wright (1984), empleando datos de encuesta para Estados Unidos y Suecia, construye un modelo de estructura de clases en la sociedad capitalista con doce categorías, diferenciadas, siguiendo a Roemer, por líneas de explotación. La explotación se deriva en el modelo de Wright de la posesión desigual de tres tipo de activos: medios de producción, cualificaciones y activos organizacionales (control sobre el proceso de producción en las empresas). La desigual posesión de estos dos últimos activos permite definir las posiciones en la estructura de clase de la «nueva clase media», un concepto tradicionalmente elusivo en los análisis sociológicos de las clases sociales. Los resultados del modelo de Wright son especialmente interesantes por la relación que establece entre la posición en la estructura de clases y la conciencia de clase del individuo: la línea que separa a los propietarios de los medios de producción de los no propietarios diferencia también claramente la conciencia de clase obrera de la conciencia de clase capitalista (más claramente en el caso de Suecia que en el de Estados Unidos).

Junto con la estratificación social propiamente dicha, la elección racional también ha estudiado la movilidad social. Raftery y Hout (1993) han analizado las razones de por qué fracasó la reforma educativa irlandesa de 1967 en su objetivo de aumentar la escolarización en secundaria de los jóvenes de clase obrera. Richard Breen (1999), por su parte, ha propuesto un modelo general de elección racional, basado en el aprendizaje bayesiano (que consiste en la revisión de las creencias iniciales del individuo a la luz de la nueva información que obtiene), para explicar el papel de las expectativas en la movilidad social. Para Breen, son las creencias de los individuos sobre los beneficios que obtendrán por invertir en educación lo que explica los distintos patrones entre clases sociales a la hora de realizar esa inversión. Diferentes creencias iniciales acerca de las recompensas esperadas de la educación influyen sobre las decisiones de invertir en educación. Éste es uno de los mecanismos explicativos de la escasa movilidad social.

Por último, dentro de este breve repaso a algunos de los análisis de elección racional en materias clásicas de la sociología, el capital social es probablemente la aportación más novedosa a la agenda investigadora sociológica realizada desde la elección racional (Herreros y de Francisco, 2001). De los tres «padres» del paradigma de investigación sobre capital social, uno de ellos, James Coleman, es quizás el mayor defensor del enfoque de elección racional en sociología (los otros dos «padres» serían Pierre Bourdieu y Robert Putnam). El capital social es definido como información y obligaciones de reciprocidad derivados de la pertenencia a todo tipo de redes sociales, desde la familia a una asociación voluntaria

(Coleman, 2001). Ahora bien, mientras que la explicación de Coleman del capital social reivindica el concepto como un puente entre lo que este autor denominaba las visiones «infrasocializadas» del ser humano, propias de los economistas, y las «suprasocializadas», propias de los sociólogos, otros trabajos sobre el capital social desde la elección racional, notablemente el de Becker y Murphy (2000), se adscriben sin vacilaciones al campo de la elección racional más estándar. Para Becker y Murphy, las interacciones sociales influyen en las elecciones y el comportamiento cambiando las utilidades de los bienes para los individuos. La función de utilidad del individuo no incluiría, por tanto, únicamente bienes y servicios, sino un parámetro nuevo que recogería las influencias sociales en la utilidad a través de las reservas de capital social. Esto simplemente significa, por ejemplo, que disfrutaré más de llevar una corbata o de comprar un coche nuevo si mis amigos también lo hacen.

Hasta aquí algunos ejemplos de la elección racional en varios campos típicamente sociológicos. En las secciones siguientes rastrearemos las respuestas dadas desde la elección racional a la objeción sociológica aparentemente más robusta al enfoque de elección racional en sociología: su incapacidad para explicar comportamientos orientados por normas sociales.

4. La elección racional, las normas sociales y las relaciones de confianza

En las secciones anteriores hemos visto cómo algunos temas sociológicos clásicos, como la acción colectiva, la familia, las clases sociales, la movilidad social, o la religión, han sido analizados desde la perspectiva de la elección racional. El agente en todos los modelos de elección racional presentados hasta ahora es el maximizador de utilidades habitual en la teoría económica, el *homo economicus*. Los análisis sociológicos realizados al margen de la teoría de la elección racional, sin embargo, emplean en ocasiones un tipo de agente distinto: el *homo sociologicus*, el actor social gobernado por normas sociales, reglas y obligaciones. Las versiones menos refinadas del *homo sociologicus* consideran que el actor es enteramente pasivo, que está completamente determinado por su entorno social, por los roles que desempeña y las normas sociales imperantes en la sociedad a la que pertenece. Estas versiones se deberían pasar por alto como una vulgarización de la mejor tradición sociológica: como ha demostrado convincentemente Raymond Boudon (1981), ninguno de los sociólogos clásicos ha concebido nunca al sujeto social de otro modo que como un agente intencional dotado de una autonomía variable en función del contexto en que se encuentra. Más interesante parece la idea de que el comportamiento orientado por normas se diferencia del comportamiento racional porque el primero no está dirigido hacia un resultado de la acción (Elster, 1997: 114). De acuerdo con Elster, las normas sociales más

sencillas, del tipo «Haz X», son incondicionales, mientras que las más complejas son condicionales con respecto a la conducta anterior del agente o de otras personas: «Si has hecho/han hecho Y, entonces haz X.» Pero ambos tipos de normas, especialmente las incondicionales, no están orientadas al futuro. Esto está en principio en franca contradicción con la teoría de la elección racional, que establece cuál es el mejor medio para conseguir un determinado fin y, por lo tanto, está fuertemente orientada por las consecuencias futuras de la acción.

En esta sección y en la siguiente analizaremos cómo la elección racional se ha ocupado del comportamiento orientado por normas sociales. Dado lo que hemos dicho hasta el momento, la teoría de la elección racional, con su modelo de agente maximizador de utilidades, parece en principio mal pertrechada para analizar un comportamiento orientado por normas. Ahora nos referiremos a las dos estrategias para estudiar las normas sociales que se han seguido desde la elección racional. La primera estudia la emergencia y la persistencia de las normas manteniendo el mismo modelo de agente racional que hemos visto hasta ahora. La segunda, que se abordará en la siguiente sección, abandona algunos de los supuestos menos realistas del agente racional. En los dos apartados nos ocuparemos del tratamiento general que han tenido las normas sociales por parte de la teoría de la elección racional, así como el análisis de un fenómeno concreto, la confianza interpersonal, considerado habitualmente como un ejemplo de comportamiento orientado por normas.

El estudio de las normas sociales desde la perspectiva de la elección racional se ha centrado en aquello que James Coleman (1990: 241) considera como la cuestión sociológica más importante a la hora de explicar las normas sociales: cómo y por qué llegan a existir. En ocasiones se considera desde la elección racional que las normas sociales son soluciones a problemas planteados por ciertas situaciones de interacción típicamente analizadas por la teoría de juegos como, por ejemplo, el dilema del prisionero. En un dilema del prisionero de dos jugadores, la estrategia dominante para ambos es no cooperar. Esta solución del juego es claramente poco satisfactoria, ya que existe una solución más beneficiosa para todos —óptima de Pareto, en términos económicos— en la que ambos jugadores cooperan. Una norma social puede ser una forma de alcanzar soluciones cooperativas en tales casos. En este sentido, Ullmann-Margalit (1977) nos presenta un ejemplo de dilema del prisionero entre dos soldados que deben optar por mantenerse en su puesto o huir. Si ambos huyen, el enemigo les hará prisioneros. Si ambos se quedan, repelen el ataque. Si sólo uno de ellos huye, logra escapar mientras el otro retiene al enemigo, pero este segundo finalmente muere. La solución a este dilema del prisionero es que ambos escapan, un resultado considerablemente peor que si se quedasen y repeliesen el ataque, ya que, como hemos dicho, si escapan, son capturados. Para que se consiga alcanzar la solución en la que ambos se quedan en su trinchera y repelen el ataque enemigo tiene que operar lo que Ullman-Margalit denomina «normas de dilema del prisionero»: en

este caso, la disciplina militar, la propensión de los soldados a obedecer órdenes. Si todos los miembros de la unidad militar piensan que los demás son disciplinados, cada uno de ellos puede esperar razonablemente que el otro obedezca las órdenes, y, por ello, cumplirá con su deber y aguantará en su puesto. De esta forma, Ullman-Margalit demuestra cómo pueden surgir algunas normas como soluciones a un dilema del prisionero.

En otras ocasiones se ha empleado un tipo de dilema social distinto al dilema del prisionero para analizar la estructura misma de las normas sociales. En los juegos de coordinación, por ejemplo, hay dos equilibrios posibles: o bien ambos jugadores cooperan o bien ninguno de los dos lo hace. Ambos jugadores prefieren cooperar, pero sólo lo harán si el otro también lo hace. Si uno de los dos no coopera, el otro preferirá a su vez no cooperar. Esto ha sido en ocasiones interpretado como la forma general del cumplimiento de las costumbres y normas sociales: si todos cumplen, prefiero cumplir; si nadie lo hace, prefiero no cumplir (Opp, 1990: 121). Opp nos presenta el ejemplo de las postales de Navidad: si los demás te mandan postales, preferirás mandarlas tú también, para no experimentar la sanción social resultante de ser alguien poco agradecido y sin espíritu navideño. Sin embargo, tampoco querrás ser un primo, por lo que preferirás no mandar tarjetas si no te las mandan a ti. Exactamente la estructura de un juego de coordinación.

Un problema de estos análisis de las normas sociales es que carecen de los mecanismos explicativos de por qué individuos racionales pueden generar y sostener una norma social. Las normas pueden muy bien tener la estructura de un dilema social, o pueden ser la solución a ese dilema social, pero en ambos casos no se explica cómo los individuos racionales crean la norma o por qué tienen interés en mantenerla. Esto es precisamente lo que James Coleman analiza en su *Foundations of Social Theory* (1990). Coleman establece primero por qué puede haber una demanda de normas sociales y, en segundo lugar, bajo qué condiciones esa demanda se ve satisfecha. Para Coleman, la condición bajo la cual surge la demanda de una norma es que una acción tenga efectos externos *(externalidades)* similares para un grupo de personas. Coleman menciona el siguiente ejemplo: en un instituto hay buenos atletas que mejoran considerablemente los resultados del equipo de deportes escolar. Éstos generan externalidades positivas sobre el orgullo de todos los alumnos del instituto porque, supongamos, el equipo del instituto ha ganado la preciada copa regional del deporte en cuestión. En este caso, surgiría una demanda por una norma que animase a los potenciales buenos atletas a dedicar sus energías al deporte. Pero esto no quiere decir que la norma llegue algún día a existir. Para que efectivamente exista, es necesaria otra condición: la presencia de sanciones al incumplimiento de las normas. Esta segunda condición, la existencia de sanciones, plantea sin embargo arduos problemas a la teoría de la elección racional, pues las sanciones evitan que alguien sea un gorrón a la hora de cumplir la norma, pero, en sí mismas, también generan incentivos para ser un gorrón: como todo el mundo se beneficia de los

efectos de la existencia de sanciones (ya que de esta manera las normas se cumplen), haya colaborado o no en la imposición de esas sanciones, existen incentivos para que nadie aplique la sanción. Es lo que Coleman denomina «el problema de bien público de segundo orden de las normas». La solución de Coleman a este problema es la existencia de una relación social entre los actores afectados por el incumplimiento de las normas. Por ejemplo, si hay tres actores y uno incumple una norma en vigor entre ellos, los otros dos, en principio, podrían carecer de incentivo suficiente para sancionar al tercero, dado que los costes de sancionar superan a los beneficios obtenidos por aplicar la sanción. Sin embargo, imaginemos que hay una relación de confianza entre los dos actores que han de decidir si sancionan o no el comportamiento del tercero. Esa relación, como vimos en el epígrafe anterior, se considera a menudo como fuente de capital social. En este caso, si uno de los dos le debe un favor al otro, puede pagárselo sancionando al tercer agente que ha incumplido la norma.

Hasta ahora hemos visto cómo, desde la elección racional, se ha analizado la emergencia de normas y cuál es su estructura. Una respuesta posible a la objeción inicial, que decía que una conducta orientada por normas sociales no es racional porque no es consecuencialista, sería, a la luz de lo expuesto, que los individuos cumplen las normas porque es beneficioso para ellos hacerlo, entre otras cosas, porque de lo contrario serían sancionados. El problema de esa respuesta es que sancionar no parece en sí mismo una conducta racional. El argumento al respecto de Coleman, sin embargo, basado en la presencia de relaciones sociales —como los sistemas de confianza— entre los individuos solucionaría ese problema bajo ciertas circunstancias. Como ya dijimos anteriormente, la aplicación de sanciones plantea incentivos para ser un gorrón, por lo que no está claro cómo agentes racionales podrían crear y mantener sanciones a las conductas contrarias a la norma social. La respuesta de Coleman a esta objeción, como ya he dicho, se basa en la presencia de relaciones sociales —como los sistemas de confianza— entre los individuos. Imaginemos tres individuos, A, B y C, y supongamos que B se la ha jugado a A, incumpliendo una norma social que, por ejemplo, prescribe conductas cooperativas. Si existe una relación de confianza entre A y C (por ejemplo, son amigos, o bien A hizo en el pasado un favor a C), A puede pedir a C que le ayude a sancionar a B (Coleman, 1990). Como vemos, por tanto, bajo ciertas circunstancias las relaciones sociales pueden favorecer la aplicación de sanciones a conductas contrarias a una determinada norma social.

Otra respuesta desde la elección racional al problema de explicar el comportamiento orientado por normas consistiría en alegar que lo que a primera vista podría parecer un comportamiento orientado por normas es, en realidad, un comportamiento maximizador. Los análisis de la confianza interpersonal desde la elección racional son un buen ejemplo de esto. En sociología se ha considerado normalmente que la confianza es un «impulso básico» que aparece como producto de una intensa socialización en la familia, o una norma cultural (Sztompka, 1999: 65-68). En

todo caso, la confianza sería considerada como una decisión no consecuencialista: un comportamiento favorable a la sociedad, aunque no se espere que los demás actúen a la recíproca (Uslaner, 1999; Funk, 1998; Booth y Richard, 1998). Desde la elección racional, sin embargo, la confianza se considera una decisión racional (Coleman, 1990) o una expectativa racional (Hardin, 2001; Herreros, 2003). Para Coleman (1990: 99), confiar es una decisión que puede ser expresada en términos perfectamente racionales. Un individuo confiará en otro siempre que la *ratio* entre la probabilidad de que ese otro sea digno de confianza (p) y la probabilidad de que no lo sea ($1 - p$) sea mayor que la *ratio* entre los beneficios que obtengo si el otro es digno de confianza (G) y los costes de que no lo sea (L). Es decir, siempre que $p/(1 - p) > L/G$. Russell Hardin, por su parte, interpreta la confianza más bien como una expectativa acerca del comportamiento de los demás, en lugar de como una decisión. Pero esta expectativa también puede ser racional: todo depende de la información en que se base. Si las bases informativas de la expectativa son suficientes, entonces será racional (Hardin, 2001).

5. **Racionalidad limitada, juegos evolutivos y sociología**

Mientras que los modelos analizados en el epígrafe anterior generalmente siguen asumiendo que el agente es un individuo maximizador de utilidades, con información completa acerca de las estrategias y las preferencias de los demás, y con creencias acerca de estados del mundo basadas en las leyes de la probabilidad, los más modernos desarrollos en el campo de la elección racional han tendido a introducir un modelo de agente racional más realista. En este epígrafe nos referiremos a cómo los modelos de racionalidad limitada y los modelos evolutivos se han empleado para el análisis del comportamiento orientado por normas sociales. Se trata de una segunda estrategia para analizar las normas sociales desde la elección racional, relajando los supuestos más restrictivos de los modelos normales.

Los modelos de racionalidad limitada cuestionan uno de los supuestos más controvertidos de la teoría de la elección racional: que los agentes poseen sistemas cognitivos que proporcionan modelos correctos de los estados del mundo sobre los que realizan sus elecciones. También cuestionan un supuesto igualmente poco realista: que los agentes tienen la información suficiente para formar esos modelos. Esto no quiere decir que los teóricos de elección racional (al menos la mayor parte de ellos) que no cuestionan esos supuestos crean realmente que los agentes tienen unos perfectos sistemas cognitivos o que tienen información completa. Simplemente piensan que son supuestos útiles para construir modelos que tienen mucho poder explicativo. Los defensores de los modelos de racionalidad limitada consideran, por el contrario, que esos supuestos de comportamiento impiden estudiar correctamente materias como las normas

sociales o la ideología, por ejemplo. En los modelos de racionalidad limitada, introducidos por Herbert Simon (1986), el agente tiene unas capacidades cognitivas reducidas e información incompleta. Para comprender las decisiones tomadas por el agente hay que combinar todo esto con la complejidad del entorno en que se mueve. Por ejemplo, en los análisis de Oliver Williamson (1985) de las instituciones económicas del capitalismo se asume que parte de los agentes económicos son siempre oportunistas, en el sentido de que buscan su propio interés y para ello no dudarán en engañar a los demás, o bien que todos los agentes económicos son oportunistas parte del tiempo. Esto, unido a la limitada racionalidad de esos agentes y a la incertidumbre acerca de quién es y quién no es oportunista hace que el entorno en el que se mueven los agentes económicos resulte realmente complejo (Williamson, 1985: 48-64).

Algunos de los análisis más interesantes acerca de las normas sociales que emplean un modelo de agente con racionalidad limitada son los realizados por la nueva economía institucional, una rama del análisis económico que en ocasiones ha sido considerada como una forma de «sociología económica».[4] Douglass North (1990) ha analizado cómo las normas sociales, entendidas como instituciones informales, sirven para que agentes limitadamente racionales superen los costes de transacción inherentes a sus intercambios. North define las instituciones informales como constricciones culturales a la acción individual que forman parte de la herencia cultural, entendida como la transmisión de una generación a otra, vía enseñanza o imitación, de conocimientos, valores y otros factores que influyen en el comportamiento (North, 1990: 37). Para explicar la existencia de las normas sociales, North combina el modelo de racionalidad limitada de Simon con la teoría de los costes de transacción de Coase (1937). Mientras que los modelos económicos tradicionales consideraban que los intercambios no implican costes informativos, la teoría de los costes de transacción considera que los intercambios suponen dos tipos de costes: el coste de medir el valor de lo que se intercambia y los costes de supervisión de que los acuerdos se llevan a la práctica. La existencia de esos costes en los intercambios se combina con la complejidad del entorno y la limitada capacidad cognitiva de los individuos para propiciar la existencia de instituciones que faciliten los intercambios reduciendo los costes de transacción. Un ejemplo de este tipo de normas son convenciones tales como conducir por el lado derecho de la carretera (o el lado izquierdo, en Gran Bretaña y Australia), que ya mencionamos en el epígrafe anterior, al hablar de los juegos de coordinación. Estas normas solucionan, como ya vimos, un problema de coordinación: todos tienen interés en conducir por el mismo lado de la carretera, pero coordinarse en qué lado conducir implica costes. Se trata de costes de transacción que son reducidos gracias a

4. En el que es probablemente el manual más importante de sociología económica, uno de los capítulos, escrito por el propio Oliver Williamson (1994), analiza el papel de los costes de transacción en la nueva economía institucional.

la operación de la norma social que prescribe que todos deben conducir por el lado derecho de la carretera.

En los análisis de las normas sociales de la nueva economía institucional, el agente, por tanto, ya no es un maximizador de utilidades con información completa, sino un individuo limitadamente racional. Un individuo con unas características similares al agente de la rama de la teoría de juegos probablemente más prometedora y con más futuro en su aplicación a la sociología: la teoría de juegos evolutiva. Desde que el biólogo Maynard Smith (1982) proporcionase el concepto de equilibrio más utilizado hasta el momento por la teoría de juegos evolutiva —las estrategias evolutivamente estables—, esta nueva rama de la teoría de juegos ha experimentado un gran desarrollo. En los modelos evolutivos se cuestionan algunos supuestos clásicos de los modelos tradicionales de elección racional, que van algo más allá de las objeciones planteadas por los modelos de racionalidad limitada. En particular, se cuestiona la idea de que las preferencias se tomen como algo dado, como algo exógeno a la interacción social, algo que no era cuestionado por el enfoque de la racionalidad limitada. Igualmente se cuestiona el supuesto habitual de la elección racional de que todas las elecciones son intencionales y orientadas hacia el resultado. Como vimos en el epígrafe anterior, a menudo se considera que este supuesto es lo que separa las explicaciones de elección racional de las explicaciones sociológicas basadas en normas. También se cuestiona la idea de que los individuos alcanzan instantáneamente la solución racional a un determinado problema de decisión. Para la teoría de juegos evolutiva, los individuos más bien llegan a una solución de forma gradual, mediante un proceso de prueba y error. En el caso de que su comportamiento sea similar al prescrito por los modelos normales de elección racional, en la mayoría de los casos ese comportamiento no será fruto de una deducción lógica, sino más bien de un proceso de aprendizaje. A continuación ofreceremos algunos ejemplos de cómo este enfoque evolutivo ha sido aplicado a cuestiones típicamente sociológicas.

El primero de los ejemplos se refiere al análisis de Robert Axelrod sobre la cooperación y las normas sociales. Axelrod (1986) demuestra que en un juego de dilema del prisionero repetido un número infinito de veces y bajo determinadas circunstancias, especialmente que se valore suficientemente el futuro, una estrategia de cooperación condicional como «toma y daca» —empezar cooperando y responder luego a lo que haga el otro jugador— puede llevar a la cooperación (entre otros muchos equilibrios posibles). La emergencia de este tipo de estrategia puede ser explicada en términos evolutivos. En contextos complejos, como en un juego de dilema del prisionero de más de dos jugadores, los individuos no son plenamente capaces de analizar la situación y calcular su estrategia óptima. En lugar de ello, adaptan sus estrategias a lo largo del tiempo fijándose en qué estrategias han sido efectivas y cuáles no. En analogía con la evolución biológica, las estrategias que han sido más efectivas tenderán a imponerse porque serán imitadas, mientras que las no efectivas tenderán a desapare-

cer (Axelrod, 1997: 14). La misma lógica se aplicaría al surgimiento y mantenimiento de una norma social dada. Los individuos se adaptan a las estrategias que ven que funcionan mejor. Con el tiempo, esas estrategias serán imitadas y pueden llegar a convertirse en una regla de comportamiento seguida por toda la población. Axelrod (1997: 46-58) aplica el enfoque evolutivo al desarrollo y sostenimiento de las normas sociales empleando técnicas de simulación por ordenador. Sus resultados muestran que los individuos terminan adaptándose, a través de un proceso de aprendizaje, a aquellas estrategias que producen más beneficios. La adaptación es más rápida y completa en el caso de que operen lo que Axelrod denomina «metanormas», normas que imponen castigos a todos aquellos que se nieguen a castigar el incumplimiento de una norma. Un problema con la imposición de castigos, tal como vimos en el epígrafe anterior, es que es en sí misma un bien público, y, por ello, está sujeta a comportamientos oportunistas. Una solución a este problema crucial para el surgimiento de normas sociales ha sido proporcionada desde un enfoque de teoría de juegos evolutiva por Bendor y Swistak (2001). Aunque una estrategia como «toma y daca» puede ser un equilibrio en un dilema del prisionero repetido infinitas veces, tal como afirma Axelrod, en ausencia de sanciones para los no cooperadores, esta estrategia puede ser invadida por estrategias mutantes rivales. Por ejemplo, una combinación de individuos que siguen una estrategia opuesta a toma y daca (empezar no cooperando y después imitar lo que ha hecho el otro jugador en la jugada anterior) e individuos que siguen la estrategia «toma y dos dacas» (empezar cooperando en los períodos 1 y 2, y después no cooperar sólo si el otro no lo ha hecho en esos dos períodos). Una estrategia que incorpora sanciones y que es evolutivamente estable es la que Bendor y Swistak denominan «conformidad»: en cada periodo del juego, cada jugador es considerado o bien amigo o bien enemigo. Al principio, todos son considerados amigos. Si alguien es amigo en el período t, lo seguirá siendo en $t + 1$ si y sólo si coopera con todos los otros amigos y no lo hace con todos los enemigos en el período t. Quien viole esa regla, pasa a ser un enemigo. Esta categorización en amigos y enemigos incorpora una sanción social, en el sentido de que se sanciona no sólo a quien no haya cooperado conmigo, sino a quien no lo haya hecho con mis amigos. Es la traslación a teoría de juegos de la idea de que «los amigos de mis amigos son mis amigos, y los enemigos de mis amigos son mis enemigos». Esta estrategia que incorpora una sanción social no puede ser invadida por ninguna estrategia mutante. De esta manera, se responde al problema de cómo la provisión de sanciones a las normas puede ser una estrategia evolutivamente estable.

El segundo ejemplo se refiere al desarrollo de la confianza. Como vimos en el epígrafe anterior, la confianza ha sido analizada o bien como una decisión o bien como una expectativa desde un enfoque convencional de elección racional. Werner Güth y Hartmut Kliemt (1998) han analizado el desarrollo de la confianza desde un enfoque de teoría de juegos evolutiva. En un juego habitual de confianza de dos jugadores el primer juga-

dor tiene que decidir si coopera o no con el segundo basándose, entre otras cosas, en su creencia acerca de lo digno de confianza que es este segundo jugador. En el juego evolutivo de la confianza hay más de dos jugadores. Estos jugadores pueden ser dignos de confianza o no. En cada ronda del juego, los jugadores son emparejados al azar. Una vez que se han formado las parejas, los jugadores deben decidir si confían o no en su pareja. En el caso de que haya información completa acerca de lo dignos de confianza que son los demás, los individuos dignos de confianza tendrán ventaja, y confiar será una estrategia evolutivamente estable. Esto puede ser interpretado de dos maneras ligeramente distintas: en primer lugar, que los jugadores, aprendiendo por ensayo y error, lleguen a la conclusión de que confiar es una estrategia más beneficiosa. En segundo lugar, que los jugadores se observen unos a otros y los que tienen menores beneficios tiendan a imitar a aquellos a los que les va mejor, en este caso aquellos que han decidido confiar. Por otro lado, en el caso de que se desconozca quiénes son dignos de confianza, la única estrategia evolutivamente estable sería no confiar.

Estos ejemplos muestran parte de la potencialidad de un enfoque a la teoría de juegos basado en la selección de estrategias por los sujetos mediante procesos de prueba y error. Con ello se pueden superar muchas de las críticas planteadas a los modelos habituales de elección racional, especialmente las referidas a las supuestas consecuencias negativas de la falta de realismo de sus supuestos. A nuestro modo de ver, y aunque este enfoque presenta sus propios problemas (entre otros, que por el momento deja sin resolver el problema de la selección entre múltiples equilibrios en determinados juegos), es una vía muy prometedora para el estudio de problemas clásicos de la sociología, como las normas sociales, la acción colectiva, o el papel de la ideología en el comportamiento humano (Matsui, 1995).

6. Conclusión

Desde los influyentes modelos olsonianos sobre la acción colectiva, que se centraban sobre todo en el análisis de los costes y beneficios de la cooperación, hasta los modelos de racionalidad limitada y juegos evolutivos con los que se pretende dar cuenta de los más variados fenómenos sociales, incluyendo las normas sociales (las acciones no lógicas de Pareto), la teoría de la elección racional ha recorrido un largo trecho. No cabe afirmar hoy con conocimiento de causa que en una ciencia multiparadigmática como la sociología, el enfoque de la elección racional no tiene cabida. Antes bien, como señaló en su día Neil Smelser (1992), la elección racional es uno de los paradigmas centrales tanto en sociología como en otras ciencias sociales (especialmente economía y ciencia política). Pocos enfoques teóricos han tenido un papel unificador más destacado en el ámbito de unas ciencias cuya historia ha transcurrido —innecesariamente— por caminos muy distintos y a menudo enfrentados. El poderoso desarrollo

de la teoría de juegos en los últimos veinte años puede suponer un auténtico cambio en esa historia de desencuentros, propiciando el desarrollo de una ciencia social unificada. Sin embargo, hasta ahora la sociología, desgraciadamente, no ha prestado excesiva atención a estos nuevos enfoques. Así, por ejemplo, en un reciente artículo del *American Journal of Sociology* se afirma que «la sociología sigue estando mucho menos influida [que la economía y la ciencia política] por el paradigma de la elección racional en general y por la teoría de juegos evolutiva en particular» (Bendor y Swistak, 2001: 1498-1499). Del mismo modo, en un trabajo sobre sociología y elección racional, aseguran que «la resistencia [de la sociología] a este enfoque ha sido notable. Ningún departamento americano de sociología está especializado en elección racional; sólo uno ofrece a sus estudiantes una asignatura sobre el tema» (Hechter y Kanazawa, 1997: 192).

En Europa, la teoría de la elección racional ha corrido mejor suerte. En Alemania, Holanda y Suecia, por ejemplo, el número de publicaciones y departamentos de sociología que trabajan en esta línea es considerablemente mayor que en los EE.UU. Curiosamente, la revista que ha liderado la fusión entre sociología y teoría de la elección racional, *Rationality and Society,* creada por James Coleman en la Universidad de Chicago, publica un mayor número de trabajos de sociólogos europeos que de americanos. No es éste, sin embargo, el caso de la sociología en España. Es cierto que el lenguaje de la elección racional ha pasado a formar parte del acervo terminológico de la sociología en lengua española, como se aprecia en el *Diccionario de Sociología* coordinado por Giner, Lamo de Espinosa y Torres (1998), donde se han recogido voces como «gorrón», «dilema del prisionero», «en público» o «utilidad marginal». Sin embargo, esta corriente apenas tiene influencia todavía en la sociología española. Si revisamos lo que se ha publicado en algunas de las revistas españolas más importantes en sociología —*RIS, REIS, Papers, Política y Sociedad*— se observa la casi total ausencia de trabajos que sigan este enfoque.

En este capítulo hemos tratado de mostrar que la teoría de la elección racional está aportando modelos y explicaciones de cuestiones centrales en sociología. La parsimonia y claridad de esos modelos la convierten en una perspectiva de gran proyección para analizar las más diversas cuestiones sociológicas. Los nuevos modelos de teoría de juegos evolutiva y racionalidad limitada parecen especialmente apropiados para dar cuenta de temas como el surgimiento y desarrollo de normas y valores sociales que hasta ahora parecían al margen de los supuestos más ortodoxos de la elección racional.

Bibliografía

Aguiar, F. (1996): «La teoría de la decisión: del modelo SEU al decisor adaptativo», en Caldenty, P. Y., Morales, A., comps. *Proposiciones para una interpretación de las nuevas realidades del sistema agroalimentario*, Córdoba, Universidad de Córdoba.

Axelrod, R. (1986): *La evolución de la cooperación*, Madrid, Alianza Editorial.
— (1997): *The Complexity of Cooperation. Agent-Based Models of Competition and Collaboration*, Princeton, Princeton University Press.
Becker, Gary. (1986): «The Economic Approach to Human Behavior», en Jon Elster (ed.), *Rational Choice*, Oxford, Basil Blackwell.
— (1987): *Tratado sobre la familia*, Madrid, Alianza Editorial.
Becker, Gary y Murphy, Kevin M. (2000): *Social economics. Market Behavior in a Social Environment*, Cambridge, Harvard University Press.
Bell, D., Raiffa, H. y Tversky, A. (1988): *Decision Making*, Cambridge, Cambridge University Press.
Bendor, J. y P. Swistak (2001): «The evolution of norms», *American Journal of Sociology*, 106 (6): 1493-154.
Booth, John A. y Patricia Richard (1998): «Civil Society and Political Context in Central America», *American Behavioral Scientists* 42(1): 33-46.
Boudon, Raymond (1981): *La lógica de lo social*, Madrid, Rialp.
Breen, Richard (1999): «Beliefs, rational Choice and Bayesian Learning», *Rationality and Society*, 11 (4), 463-479.
Brewster, K. L. (1994): «Race differences in sexual activity among adolescent women: the role of neighborhood characteristics». *American Sociological Review*, 59: 408-424.
Cabrillo, F. (1996): *Matrimonio, familia y economía*, Madrid, Minerva Ediciones.
Chong, D. (1991): *Collective action and the civil rights movement*, Chicago, Chicago University Press.
Coase, R. H. (1937): «The Nature of the Firm», *Economica*, 4: 386-405.
Coleman, J. S. (1990): *Foundations of Social Theory*, Cambridge, Harvard University Press.
— (2001): «El capital social y la creación de capital humano». *Zona Abierta*, 94-95: 47-81.
Criado, H. (comp.) (2003): «Elección racional y comportamiento electoral», *Zona Abierta*, 102-103 (en prensa).
De Francisco, A. (1997): *Sociología y cambio social*, Barcelona, Ariel.
Durkheim, E. (1978): *Las reglas del método sociológico*, Madrid, Morata.
— (1989): *El suicidio*, Madrid, Akal
Elster, J. (1989): *Nuts and Bolts*. Cambridge: Cambridge University Press [*Tuercas y tornillos*. Barcelona: Gedisa, 1990]
— (1990): «Norms of Revenge», *Ethics*, 100: 862-885.
— (1997): *Egonomics*, Barcelona, Gedisa
Funk, Carolyn L. (1998): «Practicing What We Preach? The Influence of a Societal Interest Value on Civic Engagement», *Political Psychology*, 19 (3): 601-614.
Güth, Werner y Hartmut Kliemt (1998): «The Indirect Evolutionary Approach: Bridging the Gap Between Rationality and Adaptation», *Rationality and Society*, 10 (3): 377-399.
Hardin, Russell (1982): *Collective Action*, Baltimore, The John Hopkins University Press.
— (2001): «Conceptions and Explanations of Trust», en ed. Karen Cook, *Trust in Society*, Nueva York, Russell Sage Foundation.
Harsanyi, J. (1992): «In defense of game theory», *Rationality and Society*, 4 (1): 51-61.
Hechter, M. y Kanazawa, S. (1997): «Sociological rational choice theory», *Annual Review of Sociology*, 23: 191-214.

Herreros, F. (2003): «The Dilemma of Social Democracy in 1914: Chauvinism or Social Dilemma?», *Rationality and Society* (en prensa).
Herreros, F. y De Francisco, A. (comps.) (2001): «Capital social» *Zona Abierta*, 94-95.
Iannaccone, L. R. (2000): «La producción doméstica, el capital humano y la economía de la religión», en Tommasi, M. e Ierulli, K. (comps.), *Economía y sociedad*, Madrid, Cambridge University Press.
Kuran, Timur (1997): «Ahora o nunca: el elemento de sorpresa en la revolución de Europa oriental de 1989», *Zona Abierta*, 80-81: 137-199.
Giner, S., Lamo de Espinosa, E. y Torres, C., *Diccionario de sociología*, Madrid, Alianza Editorial.
Marí-Klose, P. (2000): *Elección racional*, Madrid, CIS.
Marwell, G. y Oliver, P. (1993): *The Critical Mass in Collective Action*, Cambridge, Cambridge University Press.
Matsui, A. (1995): «La teoría de juegos evolutiva: desarrollo teórico y algunas aplicaciones», *Cuadernos Económicos de ICE*, 60 (2): 39-65.
Maynard Smith, John (1982): *Evolution and the Theory of Games*, Cambridge, Cambridge University Press.
Norkus, Z. (2000): «Max Weber's interpretative sociology and rational choice approach», *Rationality and Society*, 12 (3): 259-282.
North, Douglass C. *Institutions, Institutional Change and Economic Performance*. Cambridge, Cambridge University Press.
Olson, M. (1965): *The Logic of Collective Action*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, [*La lógica de la acción colectiva*, México, Limusa, 1995].
Opp, Karl-Dieter (1990): «The Attenuation of Customs», en eds. Michael Hechter, Karl-Dieter Opp.
Pareto, V. (1987): *Escritos sociológicos*, Madrid, Alianza Editorial.
Popkin, S. (1979): *The Rational Peasant*, Los Ángeles, University of California Press. Reinhard Wippler. *Social Institutions. Their Emergence, Maintenance and Effects*.
Rafferty, E. y Hout, M. (1993): «Maximally Mantained Inequelity: expansion, reform and opportunity in Irish education, 1921-1975», *Sociology of Education*, 66: 41-62.
Radnitzky, G. y Bernholz, P. (ed.) (1987): *Economic imperialism: The economic approach applied outside the field of economics*, Nueva York, Paragon House.
Ríos, S. (1995): *Modelización*, Madrid, Alianza Editorial.
Rodero, J. y Brañas, P. (2000): «Hotelling and the Olympus: Modelling differences in religious prices», *Central European Journal of Operation Research*, 8: 265-283.
Roemer, J. (1987): «El marxismo de la elección racional: algunas cuestiones de método y contenido», *Zona Abierta*, 45: 137-152.
— (1989): *Teoría general de la explotación y las clases*. Madrid, Siglo XXI.
Satz, D. y Ferejohn, J. (1994): «Rational Choice and Social Theory», *The Journal of Philosophy*, 91 (2): 71-87
Schelling, Th. (1982): «Hockey helmets, daylight saving and other binary choices», en Barry, B. y Hardin, R. (comps.), *Rational Man and Irrational Society?* Londres: Sage [«Los cascos de hockey, el adelanto de relojes y otras elecciones binarias», en Schelling, Th. (1989), *Micromotivos y macroconducta*, México, FCE].
Sen, A. (1986): «Los tontos racionales», en F. Hahn y M. Hollis (comp.), *Filosofía y teoría económica*. México, Fondo de Cultura Económica.

Simon, H. (1986): «De la racionalidad sustantiva a la procesal», en F. Hahn y M. Hollis (comp.), *Filosofía y teoría económica*, México, Fondo de Cultura Económica.
Smelser, N. (1992): «The rational choice perspective: a theoretical assessment», *Rationality and Society* 4 (4): 381-410.
Stark, R. 1992): «Do Catholic Societies Really exist?», *Rationality and Society*, 4: 261-271.
Stark, R. e Iannaccone, L. (1993): «Rational choice propositions about religious movements», en D. G. Bromley y J. K. Hadden (comps.), *Handbook on Cults and Sects in America*, Greenwich, JAI Press.
Sztompka, Piotr (1999): *Trust. A Sociological Theory*. Cambridge, Cambridge University Press.
Taylor, M. (1976): *Anarchy and Cooperation*, Londres, Wiley.
— (1987): *The Possibility of Cooperation*, Cambridge, Cambridge University Press.
— (1991): «Racionalidad y acción colectiva revolucionaria», en Aguiar, F. (comp.), *Intereses individuales y acción colectiva*. Madrid: Fundación Pablo Iglesias.
Udehn, L. (1987): *Methodological Individualism: A Critical Reappraisal*, Uppsala, Uppsala Uinversitet.
Ullmann-Margalit, Edna (1977): *The Emergence of Norms*, Oxford, Oxford University Press.
Uslaner, Eric M. (1999): «Democracy and Social Capital», en ed. Mark E. Warren, *Democracy and Trust*. Cambridge, Cambridge University Press.
Weber, M. (1965): *Economía y sociedad*. México, FCE.
Williamson, Oliver E. (1985): *The Economic Institutions of Capitalism*, Nueva York, The Free Press.
— (1994): «Transaction Cost Economics and Organization Theory», en Neil J. Smelser y Richard Swedberg (eds.), *The Handbook of Economic Sociology*, Princeton, Princeton University Press.
Wright, E. (1984): *Classes*, Londres, Verso [*Clases*, Madrid, Siglo XXI, 1994].

TERCERA PARTE

Capítulo 10

SOCIOLOGÍA DE LA CULTURA

por Antonio Ariño Villarroya

1. Ni dioses, ni bestias: animales simbólicos

Los seres humanos, a lo largo del tiempo, se han planteado, una y otra vez, las mismas preguntas acerca de su origen e identidad. Nuestros antepasados aportaron respuestas diversas, pero, con relativa frecuencia, se identificaron como descendientes de los dioses y tendieron a considerar a sus congéneres de diferente nivel social o procedencia étnica como hijos de la selva, bárbaros, más próximos a las bestias que a la humanidad.

Desde mediados del siglo XVIII, la investigación arqueológica, paleoantropológica y genética, de un lado, y, de otro, la etnología y la antropología cultural han ido proporcionando un conocimiento más congruente con los datos. Lucy, la Eva africana hallada en Etiopía, con sus tres millones de años de antigüedad, u Oetzli, el hombre de las nieves encontrado en los Alpes, de la Edad del Bronce, muestran que los seres humanos no han descendido de ninguna estrella, pero que tampoco son chimpancés. Si bien pertenecen al tronco común de los primates, no es menos cierto que desde hace unos 60.000 años han conformado una especie singular, *Homo sapiens*, que es capaz de fabricar instrumentos, utilizar sistemas de símbolos para comunicarse y orientarse, crear distintas formas de vida y hacer historia.

Los seres humanos son los únicos animales que hablan. Transmiten a sus semejantes informaciones diversas por medio de símbolos, gracias a los cuales pueden informar de situaciones lejanas en el tiempo o en el espacio y recordar experiencias pasadas, imaginar futuros posibles o crear universos de fantasía; registrar, archivar, almacenar y transmitir conocimiento y experiencias de unas generaciones a otras. En esto son una especie única: son capaces de hacer preguntas, cuestionar los límites del repertorio social o personal de conocimientos, almacenarlo todo y transmitirlo sin necesidad de identificar un receptor o destinatario concreto. Esta dimensión peculiar de la existencia humana, esta totalidad simbóli-

ca, es lo que la disciplina antropológica nos ha enseñado a ver como cultura, tratando de pensar a un tiempo la unidad y diversidad de las sociedades humanas sin fundarlas en la biología.

Sin embargo, la palabra cultura es uno de los términos más enrevesados y complejos del léxico de las ciencias sociales. Puede utilizarse para designar el desarrollo intelectual o espiritual de un individuo tanto como un estadio evolutivo de una sociedad; un tipo particular de actividades humanas (creativas y espirituales) o el resultado y logros de su puesta en práctica; la dimensión constitutiva de la humanidad como tal o las variables formas que adopta en los distintos grupos humanos; un campo o sector especializado relacionado con la producción artística o el conjunto de actividades y sectores que se basan en el manejo de información.

En estas páginas efectuaremos un recorrido por diversas teorías contemporáneas de la cultura. El itinerario propuesto comienza con una presentación de la visión antropológica de cultura, para centrarse después en tres formas diferentes que, en cierto sentido, pueden ser complementarias de abordar la concepción de la cultura:

— La cultura como totalidad, bien en el sentido de conjunto de patrones normativos de una sociedad (Benedict) o bien como un programa o código semiótico (Geertz).
— La cultura como recurso o capital, que tiene una distribución desigual en la sociedad (Bourdieu).
— La cultura como proceso o civilización (Elías).

En un mundo crecientemente diferenciado en campos funcionales, también la cultura aparece segmentada en esferas específicas. Por ello, finalmente, presentaremos el abanico de esferas que constituyen la cultura en una sociedad contemporánea para centrarnos en las teorías que han abordado una de ellas: la esfera de lo sagrado.

2. La visión antropológica

2.1. La naturaleza de la cultura

Aunque la tentativa de comprensión de las diferencias existentes entre distintas sociedades humanas se remonta lejos en la historia de la humanidad, el nacimiento de una mirada descriptiva sistemática y un análisis científico de las mismas, y su definición con el término cultura, se ubica en la segunda mitad del siglo XIX, con el nacimiento de la antropología en las sociedades noroccidentales, y se desarrolla con amplitud entre 1900 y 1970, en la obra de autores como Boas, Benedict, Klukhohn, Kroeber, Parsons, Geertz, Schneider y Shalins. Al amparo del influjo intelectual creado por textos como los *Principios de Geología* de Charles Lyell (1830-1833), donde se reconstruía el proceso de formación del planeta

Tierra, y *El origen de las especies* de Charles Darwin (1858), que proponía una teoría evolutiva de las especies, Edward Tylor (1832-1917) abordó entre 1860 y 1870 una amplia investigación de la historia de la humanidad y del desarrollo de la civilización, que le condujo a la primera definición científica de cultura. Para él, ésta no es otra cosa que el modo como los seres humanos resuelven los problemas de su existencia, es decir, «aquel todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridos por los seres humanos en cuanto miembros de la sociedad». En suma, cultura es equivalente a la totalidad de manifestaciones del modo de vida de un grupo humano; y todos los grupos humanos son portadores de cultura.

Las controversias vividas apasionadamente en el campo de la antropología durante más de un siglo han aportado numerosas matizaciones, críticas y modificaciones a esta definición inicial, pero una visión panorámica muestra que ha existido un alto nivel de consenso en torno a ella y que se han ido decantando ciertas aportaciones como rasgos característicos: la cultura no consiste en un amasijo aleatorio de elementos dispersos, sino en un conjunto dinámico, dotado de cierta coherencia interna, cuya forma de organización importa tanto como su contenido; no se reduce a la forma de vida refinada, urbanizada o supuestamente espiritual de algunos grupos sociales, sino que es genérica y universal; no puede ser identificada en exclusiva con cualidades o logros de personas individuales, sino que tiene un carácter grupal («adquirida por el ser humano en cuanto miembro de la sociedad»); por tanto, no es resultado de factores genéticos o raciales, sino sociales y, en consecuencia, es aprendida y específica; tampoco puede ser entendida como una especie de esencia o de máquina absolutamente integrada, sino como un proceso y como una red compleja de elementos que satisfacen los requisitos adaptativos de la existencia humana, expresan la creatividad de los seres humanos mediante el manejo de símbolos, y reflejan las experiencias transmitidas de generación en generación.

Una concepción de este tipo pone el acento sobre la pluralidad de las culturas y comporta, al menos, un principio metodológico o epistemológico de relatividad cultural, en el sentido, de que la única forma de entender otra cultura consiste en evitar los *a priori* etnocéntricos. En algunos autores puede alcanzar el grado de principio ontológico (las culturas son únicas, singulares e irreductibles y no existe comparabilidad entre ellas) e ir acompañado de un supuesto ético (expresan la riqueza de una biodiversidad que debe ser preservada).

Sin embargo, pese a la convergencia en estos puntos, y más allá de la identificación de la cultura con forma de vida, no hallaremos consenso en torno a una definición rigurosa y sistemática; y menos aún congruencia entre las distintas definiciones que aportan los diversos autores y su operacionalización práctica en el trabajo de campo.

2.2. Plasticidad y maleabilidad de la cultura

Cualquier mirada que trate de registrar la peculiaridad de la especie humana entre el universo de los seres vivos siempre habrá de partir de la constatación de la pluralidad o variedad de formas de vida. A la luz de dicho panorama, puede afirmarse que el rasgo más común que comparten todos los seres humanos es la plasticidad. Su biología les ha dotado con la extraordinaria capacidad de aprender socialmente mediante el manejo de símbolos, de asimilar y tomar de prestado información, esquemas y prácticas. Esta peculiar aptitud biológica suya genera una alta diferenciación social o diversidad de formas de vida. En el mundo actual existen más de 5.000 idiomas diferentes; pero los grupos humanos también difieren en sus pautas matrimoniales, en sus formas de comercio y gobierno, en sus formas de computar el tiempo o de mensurar los objetos, en sus juegos y fiestas, en su sexualidad y religión, y en otros múltiples aspectos de su vida. Por ello mismo, puede afirmarse que la capacidad universal para crear símbolos que poseen los seres humanos se traduce en una diversidad de culturas; pertenecen a una única especie, pero esa pertenencia se expresa mediante grupos sociales diferentes.

La plasticidad tiene una conformación social. Al establecer dicha tesis, no se pretende afirmar que en los seres humanos el código genético o la herencia biológica sean irrelevantes, sino que tienen una peculiaridad específica: propician el predominio del aprendizaje social. En consecuencia, la capacidad de manejar símbolos es universal y está genéticamente determinada; pero el sistema de símbolos concretos que utiliza cada grupo no está fijado genética sino socialmente. La inmensa variedad de pautas que se siguen en los distintos grupos no deriva del código genético, sino de su conformación social: no existe ninguna conexión biológica entre la salsa y el trópico; entre la música clásica y los habitantes de Austria; entre la vanguardia artística y el pueblo parisiense o el neoyorquino.

La relevancia de la plasticidad no se agota en el reconocimiento del aprendizaje social. Tiene múltiples dimensiones. Los seres humanos no son moldeados pasivamente por sus respectivas sociedades, también son capaces de crear y recrear sociedad. La plasticidad supone diversidad de respuestas institucionales para una misma necesidad; comporta capacidad para almacenar, asimilar y digerir nuevas experiencias en forma de símbolos; entraña una facultad muy amplia para cambiar de formas de vida dentro de una misma sociedad; y presume que el individuo concreto, conformado por su grupo de nacimiento, puede trascender las fronteras simbólicas del grupo, bien mediante la asimilación de pautas de otro grupo, bien mediante la innovación dentro del suyo propio. Los seres humanos no están irremisiblemente atados por su propia tradición; son capaces de cambiar de cultura sin que se produzcan modificaciones genéticas. En suma, producen a un tiempo cultura e historia.

3. La cultura como totalidad

La definición que de cultura propuso E. Tylor tiene un carácter recopilador. Para especificar la idea de «totalidad compleja» recurrió a la enumeración de diversos aspectos que figuraban en las definiciones humanistas de la época (conocimiento, artes, moral) y concluyó con una fórmula compiladora y genérica («cualesquiera otros hábitos y capacidades»). Aquellos autores que posteriormente entendieron la cultura como una totalidad se alejaron de esta identificación con un repertorio o suma, a título de inventario, de los distintos rasgos de una sociedad. Al menos, se desarrollaron dos concepciones diferentes de la totalidad: como conjunto de patrones normativos que marcan el estilo o «genio» de una sociedad o como un programa o código semiótico.

3.1. La cultura como conjunto de patrones normativos (cultura común)

Bajo la influencia de Franz Boas (1858-1942), la antropología cultural de principios del siglo XX se propuso la realización de análisis intensivos de sociedades concretas, tratando de abarcar el arco completo de sus comportamientos, patrones de conducta y formas de vida, y de captar «el sentido» que subyacía en dichos aspectos contemplados «como conjunto». Frente a quienes trataban las culturas como un «batiborrillo sin plan alguno», como meros agregados de fragmentos dispersos o de categorías separadas (vida económica, tecnología, arte, organización social, religión), o como una suma de opiniones individuales, Boas proponía la comprensión del rasgo en su contexto, del individuo viviendo en su cultura, de la diversidad de categorías desde la configuración general. Sus discípulos, Benedict, Sapir, Mead o Kroeber, identificaron la cultura con un conjunto de valores centrales que los individuos aprenden e interiorizan, e interpretaron las diferencias existentes entre los distintos grupos humanos como resultado de la acción de patrones *(patterns)* subyacentes que producen la especificidad de cada cultura (genio) y la heterogeneidad de prácticas entre las diferentes sociedades.

Influenciada por la teoría de la *Gestalt* (Forma) desarrollada por la Escuela de Berlín, según la cual las formas son totalidades cuya conducta es determinada, no por sus elementos individuales, sino por la naturaleza interior del total, Ruth Benedict (1887-1948) en su conocido libro *Patterns of Culture* (1934) ha sostenido que «una cultura, como un individuo, es una pauta más o menos coherente de pensamiento y acción»; no consiste en una mera suma o yuxtaposición de partes o factores independientes, sino en una configuración particular que determina tanto las relaciones de los distintos componentes como su naturaleza. En el amplio arco de posibilidades de la conducta humana, cada grupo selecciona algunos elementos y los combina de una determinada manera, dando lugar, según

una metáfora artística frecuente en Ruth Benedict, a un estilo particular. De esa manera, cada cultura consiste en una combinación concreta (dionisíaca o apolínea, por ejemplo), dotada de una relativa integridad o congruencia interna. Las culturas zuñi, dobu y kwakiutl, descritas directamente en su famoso y divulgado estudio *El hombre y la cultura*, y la estadounidense, que aparece como trasfondo y como objeto de crítica, no sólo difieren porque en unas de ellas están presentes rasgos que no aparecen en las otras, o porque presentan variaciones singulares en cada una de ellas, sino «porque como conjunto, están orientadas en direcciones diversas». En suma, pues, una cultura es una configuración coherente de la conducta mediante un sistema central de valores, que tiende a impregnar todo el repertorio de prácticas sociales.

Sin embargo, de ahí no se deriva que todos los individuos se adapten completamente (aprendan e interioricen) a dichos valores; algunas personalidades individuales, dados sus impulsos congénitos, quedan al margen de la norma del grupo, son desviados, y en su desviación se hace patente tanto la relatividad de los valores del grupo como la relatividad de la definición de la desviación.

3.2. La cultura como programa o código semiótico

A partir de la influencia de Ruth Benedict, distintos autores en los años cincuenta plantearon la necesidad de estudiar la cultura como sistemas de reglas, de esquemas o de programas. Kluckhohn y Kroeber sostenían en 1952 que aquélla consiste «en modelos, explícitos e implícitos, de conducta y para la conducta, modelos adquiridos y transmitidos mediante símbolos». Entre 1957 y 1958, Parsons y Kroeber mantuvieron conversaciones, que cristalizaron en un manifiesto, *Los conceptos de cultura y sistema social*, con el fin de delimitar el territorio específico de la sociología y la antropología. Para ellos, el concepto de cultura se debería restringir para designar «los contenidos y patrones de valores, ideas y otros sistemas significativamente simbólicos creados y transmitidos en tanto que factores modeladores de la conducta humana y de los artefactos producidos mediante la conducta», mientras que el concepto de sistema social se utilizaría para designar «el sistema específicamente relacional de interacciones entre individuos y colectivos». En las investigaciones de equipo realizadas posteriormente por los parsonianos, el análisis cultural sería asignado a los antropólogos Clifford Geertz y David Schneider.

Por su parte, Claude Lévi-Strauss (1908-...) asumiendo la tesis de Benedict de que cada cultura se basa en un cierto modelo y que existe un número limitado de ellos, se planteó como objeto de la antropología el descubrimiento de las reglas universales de la vida en sociedad. El tabú del incesto, por ejemplo, sería una de estas reglas universales, en tanto que fundamento de los intercambios sociales. Su propósito era descifrar los códigos subyacentes en los mitos, ritos, normas y prácticas sociales,

para captar las categorías y estructuras inconscientes del espíritu humano. Para ilustrar su teoría, Lévi-Strauss recurrió a la metáfora del juego de cartas. Aunque aquéllas están dadas, en el reparto se producen determinadas bazas contingentes que cada jugador juega de una manera particular, generando partidas específicas. La tarea de la antropología estructural podría compararse con la realización del inventario de todas las cartas, de todas las reglas del juego y de todas las partidas posibles.

Durante la segunda mitad del siglo XX, la obra de Clifford Geertz ocupó una posición central en la orientación del análisis de la cultura en el campo de la antropología y ejerció un influjo considerable en distintas corrientes del área de las humanidades. En gran medida, su enfoque era deudor de los planteamientos de Parsons y de la división del trabajo pactada entre éste y Kroeber, pero efectuó aportaciones que dieron a su obra una particular originalidad. Si bien se incorporó a las investigaciones organizadas en los años sesenta por la Universidad de Chicago, trató de superar el esquema parsoniano mediante una flexibilización del funcionalismo; ciñó la elaboración teórica a la interpretación empírica vinculada al trabajo de campo; defendió el «conocimiento local» frente a los grandes esquemas abstractos al estilo Lévy-Strauss; enfatizó la autonomía de la cultura y se embarcó de lleno en un enfoque hermenéutico. La semiótica, la genética y la cibernética le proporcionaron el racimo de metáforas que inspiraron su concepción de la cultura.

3.2.1. *La cultura como sistema de símbolos*

Para Geertz, la concepción de cultura que en su día formulara Tylor había desempeñado una función imprescindible, mediante un concepto promisorio, ayudando a superar la ilusión ilustrada de un supuesto estado de naturaleza que podría operar como sustituto normativo frente a la divinidad. Pero una vez exploradas sus potencialidades se imponía una reducción del mismo a sus verdaderas dimensiones. Sobre la roca de la concepción weberiana de la acción social como acción intencional y de la ciencia social como ciencia de la interpretación, se podía instaurar una definición más rigurosa de carácter semiótico, que se distanciara tanto del conductismo como del cognitivismo, de la concepción reificadora de Kroeber (cultura como entidad superorgánica) como del formalismo a lo Lévi-Strauss.

Aunque en su amplia obra no se encuentra un capítulo específico dedicado al desarrollo teórico de la naturaleza de la cultura y del análisis cultural, a lo largo de los distintos ensayos se hallan dispersos algunos de los componentes necesarios de una teoría de la cultura. Por otra parte, si bien aparecen diferentes definiciones sobre qué es la cultura, en conjunto se observa una pauta consistente, y las más extensas pueden entenderse como elaboraciones de una enunciación escueta que la entiende como sistema de símbolos mediante los cuales los seres humanos dan significación a su propia experiencia.

3.2.1.1. La cultura es un sistema

Esta afirmación ha de interpretarse en un doble sentido: *a*) la cultura es una totalidad o conjunto general de esquemas; *b*) esa totalidad posee coherencia interna. La aportación de Geertz no radica tanto en el primer aspecto, la totalidad como generalidad o conjunto de estructuras de significación, cuanto en la interpretación más flexible que hace del segundo, es decir, del grado de coherencia o integración de dicha totalidad.

En este sentido, reconoce que sólo es posible hablar de sistema si se afirma la existencia de algún mínimo de coherencia, pero que el grado y alcance de la misma debe ser averiguado empíricamente. Por otra parte, la coherencia interna no puede ser la principal prueba de validez de una descripción cultural, ya que los elementos cobran su significación del papel que juegan «en una estructura operante de vida, y no de las relaciones intrínsecas que puedan guardar entre sí».

La observación empírica muestra a un tiempo que el número de estructuras culturales aceptadas y usadas es «extremadamente grande»; que no todas están conectadas entre sí de manera directa, recíproca e inmediata, aunque «normalmente tienen bastante coherencia».

Finalmente, recurriendo como es habitual en él a la metáfora, ilumina en qué sentido se ha de interpretar la coherencia del sistema cultural mediante la imagen del pulpo. Si la cultura no es un compuesto de retazos y remiendos, tampoco es un paño inconsútil. No consiste en una acumulación de arena, pero tampoco en una telaraña. Los tentáculos del pulpo están integrados «de manera separada y pobremente conectados neurológicamente el uno con el otro y con lo que en el pulpo puede considerarse un cerebro; y sin embargo el animal consigue moverse y conservarse, en todo caso por un tiempo, como una entidad viva viable aunque algún tanto desgarbada». En conclusión, la cultura es un sistema al modo como lo es el pulpo, lo que significa que los sistemas no necesitan estar completamente interconectados para ser sistemas.

3.2.1.2. La cultura consiste en símbolos

Los símbolos son fuentes extrínsecas de información en virtud de la cual puede estructurarse la vida humana. Esto significa tres cosas: *a*) que los símbolos son portadores de información que no procede del código genético; *b*) que son un fenómeno y un instrumento de comunicación específicamente humano, y *c*) que aquella opera, al modo de un programa, suministrando patrones o modelos para organizar tanto los procesos sociales como los psicológicos. Si los procesos orgánicos se rigen por el código genético, los procesos sociales se basan en los programas simbólicos o culturales.

Los símbolos tienen un carácter sociohistórico: son creados, convencionales, públicos, compartidos y aprendidos. La significación no es una propiedad intrínseca de los objetos, de las acciones o de los procesos, sino que les viene dada por los seres humanos que viven en sociedad.

Su función es suministrar esquemas culturales o un marco significativo para la interacción social, para la comprensión del mundo y la actuación en él y para la comprensión que tienen de sí mismos los seres humanos. Sin estos esquemas, la vida humana —afirma Geertz— sería un caos, porque el ser humano es por naturaleza un ser incompleto y ha de completarse mediante la cultura.

La analogía de la cultura como programa aparece incidentalmente, presentada con una retórica exuberante, en un texto dedicado al análisis del nacionalismo poscolonial: «Productos y a la vez factores de interacción social, dichos sistemas son para el proceso de la vida social lo que el programa de una computadora es para sus operaciones, lo que el gen es para el desarrollo del organismo, lo que el plano es para la construcción del puente, lo que la partitura es para la sinfonía o, para elegir una analogía más modesta, lo que la receta es para hacer un pastel; de manera que el sistema de símbolos es la fuente de información que, hasta cierto punto mensurable, da forma, dirección, particularidad y sentido a un continuo flujo de actividad.»

Los programas tienen un carácter dual: proporcionan sentido y valor; permiten representarse el mundo y estructurar procesos sociales. Dicho de otra manera, son modelos *de* y modelos *para*. En tanto que modelos *para*, y de modo similar a los genes, permiten estructurar procesos sociales o psicológicos; pero también son modelos *de* otros procesos al representarlos lingüística, gráficamente o por cualquier otro procedimiento simbólico. La posibilidad de transposición recíproca de modelos *para* y modelos *de,* que la formulación simbólica hace posible, es la característica distintiva de los seres humanos.

Hasta aquí, el planteamiento de Geertz se reviste de un lenguaje más claro, cautivador e ilustrado que la teoría de Parsons, pero no constituye una aportación sustantiva específica. De hecho, de acuerdo con esta definición de cultura hay cabida para una interpretación estrictamente funcionalista en términos de cultura común. Sin embargo, Geertz reconoce que se le presenta un problema empírico serio: la metáfora del programa, así como las restantes que, en el modelo semiótico, van encadenadas a ella suponen la existencia de un patrón previo «que da forma a un proceso exterior a él», pero ¿cómo se puede concebir la dialéctica entre dichos «esquemas de significación» que imprimen dirección y «el curso concreto» de la vida social?

3.2.2. *La relación entre cultura y sociedad*

Un determinismo funcionalista extremo, sea materialista o idealista, supone que sociedad y cultura, aunque analíticamente sean independientes, mantienen relaciones tan estrechas entre sí que cada una de ellas puede explicarse en términos de la otra: que a una sociedad (cultura) dada le corresponde siempre una cultura (sociedad) determinada. Sin embargo, la experiencia común indica que las formas culturales sobreviven a sus

marcos históricos de origen; que perduran mediante nuevas formas de recepción; que los valores no siempre son idénticos a sus contextos; y que pueden tener cualidades trascendentes que permiten trasplantarlos a marcos diferentes. La cultura no sólo refleja su contexto, sino que también lo organiza, lo trasciende y lo transforma.

Esta problemática de la relación entre estructuras de significado y estructuras de interacción social, planteada todavía con la retórica parsoniana, aparece reiteradamente en los distintos ensayos de Geertz; sin embargo, las respuestas que aporta se separan claramente del funcionalismo. Éste no permite captar la multiplicidad de formas de relación entre cultura y sociedad ni explicar el cambio social. En primer lugar, la relación isomórfica «no es más que un caso límite», típico de sociedades estables durante períodos de tiempo tan largos que permiten el ajuste entre ambas dimensiones. En la mayoría de los casos, cabe esperar discontinuidades más o menos radicales entre ambos aspectos que, en segundo lugar, favorecen el cambio social.

Estas reflexiones aparecen a propósito de la interpretación de un funeral conflictivo en la ciudad de Modjokuto (Pare) en Java. Normalmente, durante estos funerales tenía lugar un ritual comunal en el que participaban parientes y vecinos. En el caso que cuenta Geertz, la diversidad de adscripción política de varias de las personas presentes se convirtió en un factor disruptivo, con interrupciones del ritual, que obligó a las personas e instancias implicadas a la negociación de diversos compromisos. Según Geertz, el ritual en sí se había convertido en fuente de tensiones, no porque se hubieran debilitado las adhesiones a las creencias y ritos heredados (secularización) o por un incremento de la anomia, sino porque existía un contraste entre el marco cultural de significación y la estructura de interacción social: los habitantes del barrio eran socialmente urbanos en tanto que culturalmente continuaban apegados a sus tradiciones rurales. De esta manera, aparecían incongruencias entre las formas de vinculación, electivas, del marco urbano de interacción, y las formas de expresión cultural, basadas en relaciones adscriptivas, del mundo campesino de procedencia. Esta historia de caso sirve para ilustrar las diferentes modalidades de integración de la cultura y del sistema social. Orden moral y orden social siguen lógicas distintas.

3.2.3. *El análisis cultural*

En Geertz hay una defensa apasionada de la posibilidad del estudio científico de la cultura al tiempo que la apuesta por una ubicación del mismo en el marco de la hermenéutica. Su propuesta metodológica lleva el nombre de «etnografía densa». Tiene por objeto el estudio de la multiplicidad de estructuras significativas mediante las cuales los seres humanos interpretan y organizan el mundo y la vida, así como las relaciones existentes entre ellas. Presenta cuatro rasgos característicos: *a*) es interpretativa; *b*) lo que interpreta es el flujo del discurso social; *c*) la interpre-

tación consiste en tratar de rescatar «lo dicho» en ese discurso de sus ocasiones perecederas, y *d*) es microscópica, en el sentido de que observa su objeto en el contexto local y ordinario. Ha de afrontar dos tareas, una primera descriptiva o comprensiva (establecer la significación que determinadas acciones tienen para sus actores, lo «dicho» del discurso social) y una segunda explicativa (enunciar lo más explícitamente posible lo que el conocimiento alcanzado muestra sobre la sociedad estudiada y, más allá de ésta, sobre la vida social como tal).

La etnografía densa dice tomar las prácticas sociales como textos, antes que como partes de un sistema dentro del cual desempeñarían una función. Postular que son textos significa que dicen algo sobre algo, que son comentarios metasociales. La riña de gallos en Bali no sirve para reforzar las distinciones de estatus, sino que es una dramatización de una faceta de la experiencia agonística y estratificatoria balinesa y debe ser abordada con el mismo instrumental que cualquier otra práctica expresiva.

Este modelo analítico se caracteriza también por su carácter incompleto y paradójico. Es incompleto, porque nunca puede tocar fondo: «El análisis cultural es o debería ser conjeturar significaciones, estimar las conjeturas y llegar a conclusiones explicativas partiendo de las mejores conjeturas, y no el descubrimiento del continente de la significación y el *mapeado* de su paisaje incorpóreo.» Es paradójico, porque ha de penetrar en un universo extraño de la acción simbólica, tratando de comprenderla como normal, sin reducir su particularidad.

3.2.4. *Apuntes críticos*

Tres críticas fundamentales se han dirigido a la teoría cultural de Geertz. En primer lugar, contra su apuesta por el conocimiento local o microscópico. Como dice Kuper, a su teoría se le escapaban las cuestiones políticas y económicas más extensas y determinantes de los marcos locales. El universo estudiado no eran comunidades autosuficientes; lo local estaba penetrado por lo nacional y lo internacional. En el análisis de Geertz no aparecen los soldados, los políticos, los diplomáticos, los agentes de la CIA, los comerciantes chinos, pero ellos también dieron forma a la experiencia balinesa, muy especialmente en los dramáticos acontecimientos de 1965.

En segundo lugar, al identificar el objeto de análisis con un texto, parece que el etnógrafo sólo necesita leer los rituales e interpretarlos, porque no hay nada fuera del texto y su enfoque corre el peligro de caer en un idealismo extremo. Se olvida en qué medida los modelos culturales se distribuyen de forma desigual y sirven a los propósitos políticos de facciones determinadas.

En tercer lugar, están los problemas de método. Define su enfoque como etnografía densa y si uno se atiene a lo que hace, observará que sus descripciones culminan casi siempre con iluminaciones metafóricas y re-

ferencias conceptuales diversas, que son relecturas de conceptos de la tradición hermenéutica a la luz de los hechos descritos. Sin embargo, en ningún lugar encontramos una descripción de los procedimientos adecuados para fijar las prácticas sociales como «textos» y efectuar la doble tarea de la etnografía densa (comprensión y explicación). Nos previene de las tentativas levistraussianas de construir esquemas abstractos y unificados de las estructuras internas de los mitos, ritos y normas, pero no nos proporciona el método y las técnicas que proveen al científico social de su autoridad; afirma que no hay ninguna razón para que «la estructura conceptual de una interacción sea menos formulable y por lo tanto susceptible de sujetarse a cánones explícitos de validación que la de una observación biológica o la de un experimento físico», pero en su obra tampoco se ha efectuado una aportación sustantiva en este sentido. La interpretación es esencialmente una tarea idiosincrásica.

4. La cultura como recurso: el capital cultural

Dentro de la tradición durkheimiana existe cierta propensión a concebir la cultura como un orden simbólico que genera los valores necesarios para la integración o la cohesión social. Al comparar diferentes grupos humanos, la cultura aparece como el conjunto de reglas y códigos compartidos que producen los rasgos estables de una sociedad y la coordinación de las acciones de los sujetos. Es la cultura común.

Sin que deba exagerarse la contribución funcional de la cultura al orden social, es innegable que quienes viven y mantienen relaciones en una sociedad, aunque éstas sean conflictivas, han de compartir ciertos códigos y reglas comunes, al igual que quienes participan en una conversación han de convenir al menos en las reglas implícitas del debate. Pero este carácter genérico, constitutivo, de la cultura no agota la totalidad de sus dimensiones: aquélla no sólo opera como un imperativo funcional para la integración social, sino que también puede intervenir como un factor de exclusión de determinados grupos. De hecho, el valor del «igualitarismo de oportunidades» que opera en la sociedad norteamericana, y al que tanta importancia concede Parsons en su análisis empírico de las sociedades modernas, puede actuar en el sistema educativo, afirmará Bourdieu, para legitimar y encubrir la reproducción de la desigualdad y el privilegio. Su obra se centra precisamente en el análisis de las desigualdades, que no son reconocidas como tales, sino que son aceptadas como legítimas o naturales y se hallan incorporadas en los sistemas de clasificación utilizados para describir la vida cotidiana y en las formas de percibir la realidad que son dadas por supuestas por los miembros de la sociedad. Un planteamiento de este tipo aboca inevitablemente a una concepción de la cultura como recurso (capital) y a un análisis de su distribución social. Aquí se encuentra a nuestro juicio una de las principales aportaciones de la amplia producción de Pierre Bourdieu (1930-2002), concretada en el concepto de capital cultural.

Aunque no sea éste el lugar para presentar *in extenso* la teoría sociológica de Bourdieu, no es posible abordar la problemática de la distribución de los recursos culturales o los bienes simbólicos sin tener en cuenta el ensamblaje de tres conceptos clave (campo, *habitus* y capital), mediante los cuales se propone elaborar una teoría de los espacios sociales y de los agentes que supere los dualismos clásicos del voluntarismo y el determinismo. En alguna ocasión ha aludido a esta interrelación indisoluble mediante la ecuación siguiente: *(habitus)(capital) + campo = práctica*. Las prácticas se efectúan en campos dotados de lógicas diferentes, capaces de imponer unas formas de realización diversas en función del *habitus* y del capital de que están dotados los agentes.

4.1. La noción de campo

En las sociedades altamente diferenciadas, según Bourdieu, el mundo social está constituido por un conjunto de microcosmos, relativamente autónomos, que definen espacios de relaciones objetivas: son los campos o esferas de la vida social que han ido cobrando autonomía a través de la historia en torno a relaciones sociales, intereses y recursos propios, diferentes de los de otros campos. Consisten en redes o configuraciones de relaciones objetivas entre posiciones. «Estas posiciones son definidas objetivamente por su misma existencia; por las determinaciones que imponen a quienes las ocupan, sean agentes o instituciones; por su situación *(situs)* actual y potencial en la estructura de la distribución de las diferentes especies de poder (o de capital), cuya posesión proporciona acceso a las ventajas específicas que están en juego en el campo; y, finalmente, por sus relaciones objetivas con las otras posiciones (de dominio, de subordinación, de homología, etc.).»

Los campos surgen porque un ámbito de la acción humana se organiza de acuerdo con una lógica específica e irreductible y convierte en eficiente un tipo de capital o de recursos. La autonomía relativa del campo se funda, pues, en la especificidad de la lógica y de los recursos puestos en juego. En consecuencia, puede afirmarse que cada campo es a un tiempo un espacio de significación, un campo de fuerzas y un campo de luchas.

a) *Un campo de significación*. La constitución de un campo como espacio social relativamente autónomo conlleva una explicitación y sistematización de determinados principios de legitimidad, mediante los cuales se produce una ruptura con la actitud ordinaria respecto al mundo, y los objetos son «designados», de acuerdo con normas y convenciones sociales, como objetos estéticos, técnicos, religiosos, científicos, etc. Por ejemplo, la emergencia del mercado se funda en el principio «los negocios son los negocios» y la constitución del campo artístico en el de «el arte por amor al arte». En ambos casos se produce una ruptura respecto a un *ethos* que toma el negocio y el arte como elementos de la vida ordinaria. Ni el mercado se somete a la religión ni el arte a la pedagogía.

b) *Un campo de fuerzas.* Es decir, el espacio de las *posiciones*, caracterizado por una distribución desigual de los recursos o bienes propios del campo. Al respecto, Bourdieu distingue tres especies fundamentales de capital: económico, cultural y social. Esta concepción le permite superar la visión lineal de las escalas de estratificación y construir un espacio en tres dimensiones, que están definidas por el volumen global del capital, la estructura del capital o configuración del mismo según cómo se distribuyen las distintas especies, y la evolución o trayectoria en el tiempo tanto del volumen como de la estructura. Las diferencias primarias, las que distinguen las grandes clases de condiciones de existencia (dominantes-dominados), encuentran su principio diferenciador en el volumen global del capital, entendido como conjunto de recursos y poderes efectivamente utilizables. Las diferencias secundarias en el interior de cada clase, las que distinguen fracciones de clase, son definidas por las estructuras patrimoniales o por las diferentes formas de distribución del capital entre las distintas especies de capital.

c) *Un campo de acción y de luchas.* Es decir, el espacio de los *agentes*, que están dotados con distintas *disposiciones* y competencias y desarrollan determinadas *elecciones o estrategias.* Los agentes sociales se enfrentan para conservar o transformar esta correlación de fuerzas. El concepto de campo comporta la idea de conflicto, de competencia entre sus agentes, aunque la participación en el juego implica un mínimo acuerdo sobre la existencia del campo. La primera lucha afecta al control de la lógica del campo y cristaliza en torno al problema de la legitimidad: qué acciones, prácticas o productos son legítimos o ilegítimos, ortodoxos o herejes, integrados o desviados. Dicho de otra manera, el significado no se da sin violencia, el conocimiento no existe al margen del poder.

Los campos están insertos en un espacio social, que fija su posición en el seno del mismo y los entrelaza o imbrica unos con otros. Esto significa dos cosas: *a*) los campos comparten una ley general, según la cual, quienes ocupan las posiciones dominantes en cada campo desarrollan estrategias conservadoras en orden a preservar su estatus; *b*) los campos gozan de autonomía, pero se trata de una autonomía relativa. Por ello, Bourdieu, recurre para explicar la relación entre campos, más que a la teoría del reflejo, a la teoría de la refracción: al penetrar en un campo, éste determina la forma de actuación de los actores y fuerzas que proceden de otros campos.

En consecuencia, Bourdieu, al distinguir tipos de capital y campos e interrelacionarlos, nos proporciona una representación multidimensional y unificada del espacio social y supera la definición de contexto de determinación, presente en numerosos estudios de sociología de la cultura, como mero bagaje o entorno. Para Bourdieu, existen diversos campos, con tipos de dominación específicos.

4.2. El *habitus* o las disposiciones de los agentes

En los inicios de su trayectoria como científico social, Bourdieu se ocupó del estudio de los procesos de adaptación cultural de los campesinos desplazados desde la Kabilia en Argelia o del Béarn en Francia a una sociedad urbana moderna. Es decir, de cómo personas socializadas en una cultura rural relativamente integrada hacían frente a situaciones de desarraigo (procesos de modernización) en las que sus patrones culturales resultaban deslegitimados. De esta forma, Bourdieu comenzó a interesarse por la competencia de los agentes entendida como disposiciones o sistema de patrones internalizados a partir de los cuales afrontaban creativamente las diferentes situaciones. Aunque en estos textos primeros todavía no hizo uso del término *habitus*, comenzaba a forjarse ya un concepto capaz de afrontar el estudio de la multiplicidad de disposiciones culturales.

El *habitus* apareció, dentro de esta evolución intelectual, como un término para designar un principio generador de prácticas y un sistema de percepción y apreciación. Los agentes cuentan con disposiciones para actuar, sentir y pensar de una determinada manera, interiorizadas e incorporadas en el transcurso de su historia y que se manifiestan fundamentalmente por medio del sentido práctico: la aptitud para moverse, para actuar y para orientarse según la posición que se ocupa en el espacio social. En su obra *El sentido práctico* lo define de la siguiente guisa: «Es el sistema de disposiciones duraderas y trasplantables, estructuras estructuradas predispuestas para funcionar como estructuras estructurantes, esto es, como principios que generan y organizan prácticas y representaciones que pueden ser objetivamente adaptadas a sus resultados sin presuponer un propósito consciente a sus fines o un dominio expreso de las operaciones necesarias para lograrlas. Objetivamente *regulado* y *regular* sin ser de ninguna manera producto de la obediencia a reglas, puede ser colectivamente orquestado sin ser producto de la acción organizada de un conductor.»

Así concebido, el *habitus* es sistemático, en tanto que prácticas muy diferentes (vestimentarias, gastronómicas, lingüísticas, deportivas, artísticas, ornamentales y cosméticas, en suma, todo aquello que expresa el sentido del gusto) están dotadas de armonía o coherencia interna; es práctico y automático, en cuanto que no depende de la conciencia discursiva o estratégica (no es resultado del cálculo); es grupal, en tanto que muestra la afinidad de estilo de vida de quienes comparten las mismas condiciones de existencia; y es distintivo y diferenciador, en tanto que es propio de cada grupo y distingue de los restantes.

4.3. El capital cultural y sus tipos

El capital cultural consiste en conocimiento, competencia y disposiciones culturales; engloba tanto las cualificaciones formales (capital esco-

lar) como las habilidades y saberes informales (adquiridas, por ejemplo, en el proceso de socialización familiar). Puede existir de tres formas diferentes: incorporado (disposiciones del agente), objetivado (bienes) e institucionalizado (títulos).

El capital incorporado, o apropiado por el agente, se presenta bajo la forma de disposiciones duraderas del organismo y está confinado a la trayectoria biológica del individuo. Comporta un tiempo de adquisición (no puede ser transmitido instantáneamente), durante el cual el sujeto, por así decirlo, «se cultiva». No puede ser acumulado más allá de las capacidades de apropiación de un sujeto singular; desaparece y muere con su portador. Cada cultura incorporada es el producto singular de condiciones singulares.

El capital objetivado, encarnado en bienes culturales, obras artísticas heredadas del pasado, libros, diccionarios, instrumentos (microscopio, telescopio), aparatos y máquinas (teléfonos, tocadiscos, televisores), existe con independencia de las personas que poseen diferentes capitales incorporados y es transmisible en su materialidad. Adquiere valor autónomo de mercado a lo largo del tiempo y, así, quienes adoptan posiciones actuales, despliegan, de segunda o tercera mano, el valor creado de primera mano por los primeros tomadores de posición. El valor del capital cultural objetivado del pasado tiene que ser renovado constantemente y reactivado en el mercado contemporáneo. Es permanentemente potencial.

El capital cultural institucionalizado consiste en una forma de objetivación específica, mediante la cual se reconoce socialmente un valor a una práctica o a un objeto que es relativamente independiente de la competencia efectiva del agente y de sus realizaciones. En el título escolar, por ejemplo, se confiere a su portador un valor convencional, constante y jurídicamente garantizado, que tiene autonomía relativa en relación con su titular e incluso con el capital cultural que éste posee en un momento dado; en la concesión de un premio o trofeo se establece una diferencia radical entre el ganador y los seguidores inmediatos; al instaurar fronteras se crea la homogeneidad e identidad de los habitantes de un territorio y su heterogeneidad respecto a los contiguos. La institucionalización pone en práctica la magia preformativa del reconocimiento social de recursos e identidades y de sus valores respectivos. Así, la institución de títulos académicos hace posible la comparación de los titulares e intercambiarlos; y permite, también, establecer tasas de convertibilidad entre el capital cultural y el económico. En suma, las instituciones tienen el poder de prescribir las formas en que los individuos pueden tratar de usar el capital cultural objetivado para modificar su propio capital incorporado.

El capital cultural objetivado implica un libre mercado con una moneda flotante, mientras que el capital cultural institucionalizado implica un mercado con tasas de cambio fijas.

El reconocimiento de la complejidad del capital cultural opera en Bourdieu como un instrumento para la superación del dualismo pernicioso entre el subjetivismo de la conciencia y el objetivismo de los procesos

sin sujeto, puesto que, el capital cultural objetivado no puede subsistir como recurso actuante más que en y mediante las luchas que se desarrollan tanto en el campo cultural como en el espacio social más general. En estas luchas, los agentes tratan de apropiarse de las obras culturales, tanto material como simbólicamente, bien en la forma de capital incorporado u objetivado, con el fin de asegurarse dos tipos de beneficios: un beneficio de distinción (el poder distintivo de los bienes culturales disminuye cuando aumenta el número absoluto de quienes están en condiciones de apropiárselos) y un beneficio de legitimidad [«que consiste en el hecho de sentirse *justificado de existir* (como se existe), *de ser como es necesario* (ser)»]. Por ello, la cultura en las sociedades de clases, concluye Bourdieu, puede funcionar como capital cultural, es decir, como recurso, desigualmente distribuido, «predispuesto a expresar y a legitimar la dominación».

4.4. Los niveles culturales: distinción y pretensión

En *La distinción* se ocupa de cómo la cultura contribuye a la dominación y al proceso de reproducción social. Esta obra desarrolla la tesis de que la disposición estética, o en un sentido más amplio el gusto, no funciona, en contra de lo que sostiene la ideología carismática, como una propiedad o don innato, y en contra de las concepciones meritocráticas, según criterios objetivos o universales, sino que está socialmente determinada y constituida.

El acceso a la obra de arte no puede ser definido exclusivamente en términos de accesibilidad física (aunque, obviamente, los museos abren las puertas para todo el mundo), puesto que la obra de arte existe sólo para quienes tienen los medios de comprenderla. La competencia cultural, y en concreto la disposición estética, es el resultado de un largo proceso de inculcación que comienza o no en la familia, a menudo en conformidad con sus niveles de capital económico, académico y cultural, y es reforzada por el sistema educativo. La comprensión de una obra de arte depende de la posesión del código en que ha sido codificada, y no es una capacidad distribuida natural y universalmente. Es una forma de capital cultural que se halla distribuido y se acumula de forma desigual.

Dado que el *habitus* depende de las condiciones objetivas de existencia y que a su vez es productor de estilos de vida, Bourdieu superpone, al espacio de las posiciones sociales, un espacio de las diferencias de estilos de vida. En el eje vertical se expresa la diferente distribución del volumen de capital global, que permite diferenciar entre el polo de las posiciones dominantes, las intermedias y las dominadas, a las que corresponden estilos calificados por los actores en el proceso de lucha como «distinguidos», «pretenciosos» y «vulgares». Estos estilos hacen referencia, respectivamente, a la experiencia burguesa del mundo, que es una experiencia liberada de la urgencia, porque su posición le permite mantener a distancia las necesidades básicas; a la experiencia de las clases populares, que han

de hacer de necesidad virtud; y a la experiencia de la pequeña burguesía, cuyo principio de actuación se sustenta en una condición ambigua (objetivamente dominada, pero orientada en intención y voluntad a los valores dominantes) que da lugar a estrategias de pretensión (primacía de la apariencia).

En el eje horizontal o segunda dimensión del espacio aparecen ubicadas las diferentes fracciones de clase en función de la estructura de su patrimonio, es decir, del peso relativo que tienen los distintos tipos de capital. En el interior de la clase dominante de la Francia de los años sesenta y setenta, Bourdieu distingue entre quienes tienen el máximo capital económico y un capital cultural relativamente menor (patronos de la industria y el comercio), quienes tienen el máximo capital cultural y un capital económico relativamente menor (profesores y artistas), y quienes se ubican en el perfil modal en ambos tipos de capital (profesiones liberales). En el interior de la clase dominante se da un contraste notorio entre el «gusto por el lujo» de quienes tienen un predominio de capital económico y el «ascetismo aristocrático» de los profesores, en cuya estructura de recursos predomina el capital cultural. Ambas son formas diferentes de mostrar la distancia respecto al reino de la necesidad.

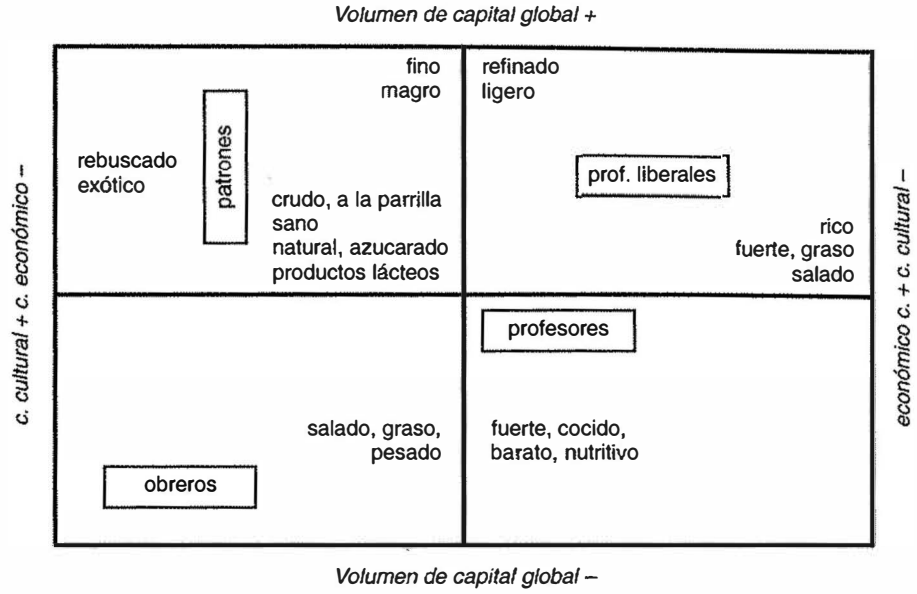
Dada la sistematicidad del *habitus*, para construir el espacio de los estilos de vida Bourdieu recurre a un repertorio amplio de prácticas en las que se hace patente no sólo la disposición estética sino el arte mismo de vivir: prácticas gastronómicas, vestimentarias, lingüísticas, cosméticas, musicales, literarias, etc. En el diagrama siguiente presentamos de una forma simplificada la superposición de la distribución de etiquetas acerca del consumo gastronómico sobre el espacio de las posiciones sociales (fig. 10.1).

Un análisis de este tipo muestra la especificidad e irreductibilidad del capital cultural: la oposición entre grandes patronos y profesores es de un orden diferente que la oposición entre patronos y obreros, puesto que la posesión de capital económico no comporta necesariamente una dotación de capital cultural. Pero también, permite abordar la convertibilidad de los tipos de capital (puede transformarse el título en capital económico) y las distintas modalidades de trayectorias históricas (por ejemplo, los hijos de campesinos se hacen maestros).

Así, todo parece indicar que a medida que crece el capital cultural inserto en los instrumentos de producción, la fuerza colectiva de los detentadores del capital cultural tenderá a crecer si los detentadores de la especie dominante de capital no están en disposición de concurrir con los detentadores del capital cultural. De esta manera, el análisis de Bourdieu anticipaba lo que puede suceder en una sociedad del conocimiento y de la información.

4.5. La crítica a Bourdieu

La obra de Bourdieu supone una aportación decisiva en el proceso de constitución de la sociología de la cultura por una doble razón: muestra



FUENTE: Elaboración propia a partir de *La distinción*, 1988.

FIG. 10.1.

de forma operativa la autonomía de la cultura y proporciona instrumentos para el análisis de la distribución de los recursos culturales mediante el concepto de capital cultural. Sin embargo, sus planteamientos también han merecido severas críticas por su exagerado determinismo: Sewell, por ejemplo, considera que el *habitus* es presentado como una mera reproducción de la estructura de la sociedad; por tanto, la teoría de Bourdieu se incapacita para explicar el cambio social.

DiMaggio, por un lado, y Michèle Lamont, por otro, han tratado de mostrar que no se pueden generalizar los resultados obtenidos en la Francia de los años sesenta. Los sistemas de clasificación cultural del mundo moderno están más diferenciados y son menos jerárquicos de lo que supone Bourdieu; por otra parte, al comparar entre Francia y EE.UU. se observa que también intervienen otros factores, como las diferencias nacionales.

Finalmente, Bennet, Emmison y Frow en una tentativa de replicar el análisis de Bourdieu en Australia encuentran una clara diferenciación entre un modo inclusivo de práctica cultural, «en el que la gente participa activamente en un amplio rango de actividades y posee amplias competencias tanto en la alta como en la baja cultura», y un modo restrictivo, «en que la participación es relativamente pasiva y está confinada a áreas muy concretas». El modo inclusivo correlaciona fuertemente con altos niveles de educación, residencia urbana, juventud y género femenino; la cla-

se central es la clase profesional. El modo restrictivo está asociado con bajos niveles educativos, hábitat rural y regional, con la edad y con el género masculino. Es el modelo predominante entre la clase obrera. Esto lleva a los citados autores a distinguir entre una clase del conocimiento que ha emergido a partir de los años sesenta y las viejas clases de las economías agrarias e industriales que ahora están en declive.

5. La cultura como proceso: el avance de la civilización

En la teoría de Bourdieu, todo análisis adecuado del espacio social exige prestar atención a la trayectoria del capital de los agentes; por otra parte, el tiempo constituye una dimensión esencial de los fenómenos sociales. Sin embargo, estos planteamientos no le condujeron, en ninguna de sus obras, al abordaje de procesos de larga duración. Su estudio de tendencias quedó circunscrito al análisis intergeneracional, a las huellas que permitían rastrear los datos estadísticos al comparar el capital de los agentes con el de sus progenitores, es decir, al incorporar el capital heredado en el estudio del capital actual, en el marco de un análisis sincrónico de la distribución vertical del capital.

Uno de los autores que ha convertido la perspectiva longitudinal y la larga duración en su centro de interés y que más profundamente ha enfatizado la historicidad de lo social ha sido Norbert Elias (1897-1990). Desde que se publicara por primera vez *El proceso de civilización* en 1939, toda su obra, bien se haya ocupado de las costumbres y prácticas cotidianas, del deporte y la violencia deportiva, del tiempo, del conocimiento, el lenguaje y los símbolos, o de la forma de morir, puede interpretarse como una teoría de los cambios de larga duración, definidos como procesos, desarrollos longitudinales o evoluciones sociales. En ella se encuentra una enardecida defensa de la historicidad de los procesos culturales (que no sólo están en la historia como su contexto o circunstancia propios, sino que son historia, o sea, que están transidos de historia). También podría decirse, en cierto sentido, que toda su obra se ocupa de la sociogénesis del *habitus* civilizatorio, un *habitus* cuya lógica de producción le lleva a la difusión y expansión constantes y a la homogeneización de las pautas de comportamiento que lo definen, o que Elias practica una historización del psicoanálisis, al mostrar la génesis histórica del «aparato autocoactivo» personal.

Una doble experiencia espoleó la inmersión de Elias durante varios años en los fondos de la *British Library* para estudiar la evolución social del proceso civilizatorio. De un lado, el uso cotidiano del término «civilización» en la sociedad de la época y en los círculos intelectuales a los que Elias tuvo la oportunidad de asistir; de otro, las teorías psicológicas imperantes a la sazón que universalizaban los procesos de desarrollo de la personalidad registrados en las personas de su tiempo. Frente a la conciencia de Occidente, que, mediante el término civilización, designaba su peculia-

ridad moderna como resultado de un proceso de mejora científico-técnica, institucional y social, y expresaba su sentido de superioridad respecto al resto de los pueblos con los que mantenía una creciente relación, Elias oponía la evidencia empírica de un pasado europeo donde imperaban pautas emocionales y costumbres muy diferentes de las actuales y similares a las de los pueblos colonizados; frente a la universalización del desarrollo de la personalidad, típica de la psicología, Elias contraponía su tesis de una evolución de las estructuras de la personalidad.

En este sentido, aunque en ningún momento da una definición del concepto de civilización, pese a la centralidad del término, es obvio que el uso que pretende hacer del mismo en un plano teórico se distancia de las concepciones imperantes y de sus connotaciones valorativas e ideológicas, que identifican la situación de dominio de Occidente como un «punto culminante» de la historia. Para Elias, se trata de captar el núcleo «fáctico» o los hechos sociales que designa la noción precientífica («comprender qué es en realidad esta "civilización"»), con el fin de elaborar una teoría general. Y, al sumergirse en los datos, Elias irá descubriendo que la civilización consiste «en un proceso de transformación del comportamiento y la sensibilidad humanos en una dirección determinada». Por tanto, *a*) es un proceso multisecular, *b*) afecta al comportamiento y sensibilidad humanos, y *c*) es direccional.

Con el fin de presentar de forma comprensiva su teoría y análisis, expondremos, en primer lugar, el ámbito en el que se produce el cambio (economía afectiva); en segundo lugar, los resultados que produce (incremento de las autocoacciones); en tercer lugar, la especificidad de su carácter procesual (direccionalidad ciega); y en cuarto lugar, las causas que lo explican (configuración del Estado).

5.1. Las estructuras de la economía afectiva

En la primera parte de *El proceso de civilización,* Elias rastrea un abanico amplio de comportamientos humanos situados en una perspectiva temporal que va desde finales de la Edad Media hasta la época contemporánea: las normas relativas a la compostura en la mesa, los cambios en las actitudes ante las necesidades biológicas básicas, el modo de sonarse o de escupir, las normas relativas al dormir, las actitudes en las relaciones entre hombres y mujeres y las transformaciones de la agresividad. Las fuentes secundarias en que se basa son muy heterogéneas pero tienen su núcleo central en los manuales de civilidad que proliferan desde que Erasmo de Rotterdam publicara *De civilitate morum puerilium*.

Su interés no se dirige hacia las manifestaciones artísticas o intelectuales, sino hacia aquellas funciones o hábitos que por su carácter básico son comunes a la especie y que todos los seres humanos necesariamente han de realizar. La acumulación de datos que registra, pese a su prolijidad, no tiene por fin proporcionar un retrato minucioso y exhaustivo de

estas pautas de conducta (una etnografía histórica de la vida ordinaria), sino más bien captar «el armazón estructural» que se expresa en su «totalidad» y a pesar de su carácter heterogéneo.

En estos datos, Elias advierte un proceso de privatización en la satisfacción de las necesidades humanas básicas (que pasan a desarrollarse entre los bastidores de la vida social) y el desarrollo de una regulación cada vez más estricta de los impulsos instintivos, que se manifiesta, por ejemplo, en el fortalecimiento de la vergüenza y el pudor y de los escrúpulos y expresiones de desagrado; un incremento de la racionalización, o predominio de previsiones a largo plazo con el fin de calcular las oportunidades y ganancias, y una aparición de una psicologización basada en la observación de los otros y en la vigilancia de uno mismo con el fin de captar los matices del comportamiento.

La racionalización y el avance del umbral de la vergüenza son aspectos de una creciente diferenciación «en la economía espiritual», que consiste en la distinción, en la psique civilizada, de diversas instancias claramente separadas, como el ello, el yo, y el super-yo. En el proceso de civilización se produce una separación entre el «centro impulsivo» o instintos y «el centro del yo» o la conciencia, hasta que finalmente se constituye un «aparato autocoactivo completo». El resultado es un aumento del autocontrol individual generalizado, es decir, un cambio desde la prioridad de las coacciones externas a las internas; la regulación del comportamiento se hace automática, se convierte en hábito o costumbre.

5.2. De la primacía de las coacciones externas a la de las coacciones internas

El proceso de civilización consiste, pues, en una transformación de las coacciones sociales externas en coacciones internas; de la represión y el control exterior, en represión y control interior. No se trata, dirá Elias, de que en el pasado los seres humanos hayan carecido de regulaciones o restricciones internas y del sentido de la previsión o del cálculo: la posibilidad de sentir alegría o miedo, la existencia de instancias psíquicas diferentes, la disciplina y elaboración de las conductas en el contexto de las relaciones sociales, son rasgos invariables de toda vida humana. Por tanto, el proceso civilizatorio no modifica la naturaleza del ser humano. Pero los cambios que registran los documentos desde finales de la Edad Media tampoco pueden ser reducidos a una mera mudanza de las formas individuales de comportamiento, porque afectan a la totalidad del aparato condicionante de la conducta. Las estructuras psíquicas se modelan histórica y socialmente; la intensidad, el tipo y la estructura de los miedos «que laten y arden» en el individuo están determinados por la historia y estructura de sus relaciones con otros seres humanos. En consecuencia, aunque coacciones externas y coacciones internas sean permanentes e insepara-

bles, en el curso del proceso civilizatorio cambia la proporción entre unas y otras, así como su estructura general.

En la tabla 10.1 hemos sintetizado las características principales que Elias atribuye a cada una de las modalidades de coacción interna, para mostrar el cambio cualitativo que se opera en el proceso civilizatorio:

TABLA 10.1. *Las dos modalidades históricas del aparato de autocoacción*

	Etapa pre-civilizatoria	*Proceso civilizatorio*
El aparato de autocoacción es...	difuso	muy diferenciado
	inestable, con descargas repentinas	estable e igual
	discontinuo	continuo
	parcial	universal o completo (todo el comportamiento, consciente o inconsciente; y todas las relaciones)
	impulsivo (vigor de las emociones inmediatas)	reflexivo (contención, cálculo, previsión)
Opera de forma...		automática, como costumbre
Predominan	Las tensiones verticales (el ser humano es prisionero de sus pasiones)	Las tensiones internas u horizontales, entre el super-yo, el yo y el ello (el ser humano ha de aprender el autodominio desapasionado)
El peligro principal procede de...	una amenaza física exterior	del fracaso de la autorregulación (perder el control)

FUENTE: Elaboración propia.

El aparato autocoactivo de los denominados hombres «primitivos» se caracteriza porque es difuso, inestable, parcial e impulsivo; el peligro principal procede de la violencia física externa. En las sociedades en que opera el proceso civilizatorio, este aparato está diferenciado, es estable, general y reflexivo; el peligro principal procede del miedo interiorizado que puede actuar incluso cuando no hay nadie presente que lo suscite.

Por otra parte, este giro cualitativo en la presencia de las coacciones internas tiene una consecuencia crucial en las relaciones intergeneracionales: provoca un aumento de la distancia entre el comportamiento y la constitución psíquica de los niños y de los adultos. Dado que ningún ser humano viene civilizado al mundo, ha de someterse a un proceso de socialización cuyas etapas son función del proceso social general.

Esta modificación de la economía afectiva de los individuos, que se identifica con el proceso civilizatorio, no es independiente de las transformaciones que se producen en el conjunto de las relaciones entre los seres humanos. Al contrario, se explica por ellas: la psicogénesis de los hábitos adultos de la sociedad civilizada depende de la sociogénesis, de las modi-

ficaciones del sistema de relaciones. Las pautas civilizatorias no son el despliegue histórico de la concepción urdida por un espíritu genial; tampoco, un ardid «ideológico» de las clases altas para legitimar su dominación, ni una mera «superestructura» de las relaciones económicas. No proceden de la «naturaleza» y no son obra de «la astucia de la razón». Han surgido cuando las escalas de interdependencias humanas han generado un espacio pacificado, gracias al monopolio de la violencia y los impuestos, es decir, con la constitución del Estado absoluto, en que un número creciente de individuos se han visto obligados a ajustar sus conductas de una forma nueva.

Esta explicación histórica comporta una teoría general, tanto de los procesos históricos, como de las interdependencias sociales. En nuestra exposición, presentaremos en primer lugar los componentes generales y pasaremos, después, a la explicación sociogenética del proceso de civilización.

5.3. El carácter procesual de la civilización

La civilización que, según Elias, acabamos de describir consiste en un «proceso histórico» de transformación. Para entender cabalmente su teoría de la civilización es preciso abordar previamente qué entiende por proceso histórico y cómo se constituyen dichos procesos, es decir, los pilares de su teoría general de la sociedad.

5.3.1. *Los procesos históricos*

En la determinación del objeto de análisis, Elias ha distinguido entre cambios, revoluciones y oleadas, de un lado, y procesos históricos, de otro. Aunque reconoce la existencia de procesos históricos carentes de dirección, se ocupa de aquellos conjuntos de acciones humanas en los que, bajo la multiplicidad y heterogeneidad de acontecimientos, puede captarse un orden o regularidad, en primer lugar; y que dan origen a instituciones y formaciones, pese a que, en segundo lugar, nadie las había querido ni planeado. Por tanto, estudia procesos estructurales, direccionales y estrictamente sociales, que son ciegos.

Con este planteamiento, se distancia tanto de una concepción mecánica de la evolución social que resulte en una mera traslación a la sociedad de la dinámica de la naturaleza, como de las interpretaciones acontecimental y espasmódica de la historia, que se ocupan de cambios en el corto plazo. Elias sostiene que el científico social debe dedicarse con absoluta prioridad a estudiar los procesos de larga duración, cuyas transformaciones precisan de mucho tiempo, se producen paulatinamente y suelen pasar inadvertidas («con sigilo») a sus protagonistas. En suma, el reconocimiento de innumerables hechos históricos tiene por finalidad captar «un armazón sólido» o una «conexión estructural».

Sin embargo, este reconocimiento de la regularidad de los fenómenos y de la reflexividad social no ha de entenderse en el sentido de que la direccionalidad de los procesos históricos sea resultado de la planificación a largo término o de la intencionalidad humana. Son procesos de cambio no planeado, «ciegos», y, justamente, en este sentido estrictamente sociales: resultado de fuerzas sociales y no de conciencias individuales ni de sujetos colectivos.

5.3.2. *La dinámica de las interdependencias sociales*

Para explicar esta combinación de regularidad y direccionalidad, de un lado, y ausencia de planificación, de otro, recurre a los conceptos de interdependencia y de configuración. Con *interdependencia*, Elias se refiere a los entramados humanos basados en la lógica de la diferenciación funcional que crean estructuras de mutua dependencia y reciprocidad. No son resultado directo de la intención humana y no se reducen a la interacción cara a cara, sino que implican una creciente constitución de cadenas de acción a distancia y mediadas.

Con *configuración*, trata de eludir lo que considera carácter estático y extrinsecista de los conceptos de sistema y estructura social, porque aluden a entidades separadas y distintas de los individuos. Para él, las estructuras resultantes de los procesos de interdependencia no son otra cosa que las relaciones de los seres humanos, que, en contra de lo que suponen todas las formas de individualismo metodológico, no se manifiestan más que como «pluralidades».

En suma, pues, el entramado de los planes y acciones humanos genera cambios y configuraciones que nadie ha planificado como tales. Estas configuraciones se fundan en un orden «que es más fuerte y más coactivo que la voluntad y la razón de los individuos aislados que lo constituyen». Por tanto, la clave de comprensión de los procesos históricos se encuentra solamente en la dinámica de las interdependencias.

Pero ¿qué moviliza a los seres humanos para crear estas configuraciones? La respuesta de Elias, omnipresente aunque nunca suficientemente explicitada, es que se trata de la competencia social. Al modo hobbesiano, afirma que los seres humanos están implicados, «desde los tiempos más primitivos», en luchas, competencias y tensiones. El aumento de la presión de la competencia se traduce en diferenciación funcional; ésta en un incremento de las interdependencias; y éstas, en coacciones o exigencias de nuevos ajustes del comportamiento. Existe, por tanto, una correspondencia muy alta entre la escala de interdependencias que interviene en un momento dado (diferenciación de funciones sociales y multiplicidad de actos que se coordinan) y la estructura organizativa de los hábitos psíquicos (constancia y diferenciación de las autocoacciones). Los procesos microsociales y macrosociales se encuentran entrelazados y son mutuamente dependientes; existe conexión entre psicogénesis y sociogénesis.

5.4. La civilización y el Estado

Si toda configuración humana es resultado de una determinada escala de interdependencias, entonces, hemos de plantearnos qué interdependencias humanas han producido la civilización. Según sostiene Elias, la modificación de las estructuras de la personalidad que conocemos como pautas civilizadas está relacionada con el proceso de construcción del Estado moderno. El «acortesamiento» de los señores feudales desde los siglos XI y XII y la conformación de la sociedad cortesana occidental que culmina en los siglos XVII y XVIII crearon el primer espacio de sociabilidad civilizada, pacificado, con monopolios estables de la violencia física y de impuestos, con gran complejidad en la división de funciones, con interdependencias y competencias duraderas entre un amplio número de personas, que generaron entornos de seguridad y predictibilidad. En éstos, el individuo se hallaba protegido de la violencia física, pero estaba obligado a reprimir sus pasiones; la palabra sustituyó a la espada; y las armas necesarias para la conquista del prestigio social fueron la reflexión, el cálculo a un mayor largo plazo, el autodominio, la regulación de las propias emociones y el conocimiento y exploración de las pautas de comportamiento de los otros seres humanos. Por eso, fue el marco donde se puso en marcha la pauta civilizatoria consistente en una modificación de las coacciones personales y de las estructuras psíquicas de los individuos.

En breve, la organización monopolista de la violencia obligó a los seres humanos a aceptar una forma más intensa de autodominio y cambió la configuración psíquica individual. Al aparato monopólico de control estatal se le corresponde el aparato interno de autodominio, que tiene una dimensión consciente y otra automática, bajo la forma de costumbres.

5.5. La difusión del código civilizatorio

Hasta aquí, Elias muestra en qué consiste y cómo se gesta el código civilizatorio. Supone el paso del predominio de controles externos al autodominio y encuentra su origen en los entramados relacionales de las sociedades cortesanas occidentales. Por tanto, aporta una explicación distinta a la weberiana, que había situado el origen del espíritu capitalista en la ética protestante. Elias no ignora la contribución de la burguesía al proceso de racionalización, pero considera que fue en la sociedad cortesana donde se acumuló el capital cultural y social («formas de comportamiento y de trato») necesario para producir el código civilizado que se difundió posteriormente por círculos funcionales más amplios.

Cómo se produjo su difusión es un asunto que ha sido tratado muy escuetamente por Elias, pero no obstante ha dejado esbozados algunos trazos principales. Hablar de difusión supone reconocer la existencia de un proceso de homogeneización, porque el avance de civilización tiene un carácter general e incluso inevitable: se difunde entre clases (ascensión y

asimilación), entre profesiones (integración funcional), entre naciones (colonización), y entre individuos (socialización). Sin embargo, Elias también reconoce que, a medida que se generaliza, se amplía el número de variaciones, de modalidades civilizatorias o de configuración del super-yo.

La dialéctica entre nivelación y diferenciación depende tanto de los procesos generales de interdependencia y competencia como de las diferencias nacionales (historia diversa) y de las divisiones de clase. De hecho, en la sociedad contemporánea, las fuentes de tensión principal proceden del conflicto de clases, porque las presiones ascensionales juegan un papel determinante en la configuración de las variaciones del código. En este sentido, el ascenso de la burguesía ha desplazado el motivo primario de la acción a la profesión y el dinero, relegando al segundo plano la importancia que el arte del trato social tenía entre las clases nobiliarias. Puede afirmarse, en consecuencia, que cada etapa de difusión del proceso de civilización comporta una variación del mismo.

5.6. ¿Es la civilización un proceso progresivo?

Como hemos visto, Elias trata de zafarse de las connotaciones valorativas del concepto moderno de civilización que, desde Napoleón, propugna la superioridad occidental, mediante la descripción de su núcleo fáctico (cómo se ha dado de hecho) y mostrando que la civilización occidental actual no es un punto culminante de desarrollo, puesto que tiene costes y ambivalencias. Sin embargo, su texto deja traslucir, además, otro concepto normativo, propio del autor, según el cual la civilización es una historia de progreso y de promesas para el futuro.

La civilización actual no sólo es una red tupida de dependencias en la que nos encontramos atrapados, sino que también produce perturbaciones en el comportamiento de numerosas personas, cuyos impulsos no encuentran canal de expresión o equilibrio psíquico, dando lugar a filias, fobias, neurosis y otras «heridas». Pero, con todo, supone un avance del autodominio y un salto hacia una fase superior de autoconciencia: los seres humanos «civilizados», a diferencia de los «primitivos», ya no se sienten atormentados por sus miserias y angustias. Por tanto, comporta linealidad y progreso.

Más aún, en las páginas finales, cuando Elias somete a juicio a su propia época (y deja de escribir la palabra civilización entre comillas), queda al descubierto su identificación con un concepto normativo que al menos connota el deseo de una pacificación interestatal, de una superación de las tensiones verticales o de clase, de una supresión de todas las coacciones y autocoacciones que no sean estrictamente necesarias «para que los hombres puedan convivir, trabajar y gozar sin trastornos y sin temores» y de un «equilibrio de espíritu». Entre las fugaces rachas de optimismo que afloran en su texto, nos dirá que, aunque la civilización no sea

racional ni irracional y escapa a toda manipulación, gracias a los conocimientos que las ciencias sociales nos proporcionan de estos procesos no planeados, algún día podría ser guiada. Ésta sería la gran esperanza que debería colmar la ciencia sociológica.

La concepción de la cultura como civilización que encontramos en Elias supone una aportación fundamental para la teoría sociológica de la cultura, al menos en tres aspectos, pues reclama la necesidad de estudiar los fenómenos sociales: *a*) desde la perspectiva temporal, en tanto que largos procesos; *b*) desde la interrelación entre la agencia y la estructura, lo micro y lo macro, o dicho en términos desarrollados por la sociología más reciente, entre la individualización y las estructuras, entre la reflexividad ya sea individual o social y las configuraciones de interdependencias no planeadas, y *c*) desde las pautas más básicas de comportamiento social y no sólo desde las actividades consideradas como creativas y espirituales.

Sin embargo, después de dos guerras mundiales y los numerosos y devastadores conflictos regionales vividos durante el siglo XX, un escepticismo difuso nos hace precavidos frente a cualquier optimismo de progreso unilineal. Como afirmaba Edmund Leach, Hitler refutó el argumento civilizatorio «a gran escala»; por otra parte, los procesos de descolonización y la creación de enclaves culturalmente diferenciados y celosos de su identidad distintiva en el interior de las sociedades occidentales, como consecuencia de los flujos migratorios, hace más difícil hablar en términos de civilizados y no civilizados, porque el término civilización se hace sospechoso de superioridad racista.

En estas condiciones, se abre camino una nueva dialéctica de la homogeneidad y la diferencia, de la universalidad y la relatividad, que pone en cuestión cualquier concepto de cultura con pretensiones normativas. Resulta problemático construir un concepto científico de civilización que pueda ser útil para evaluar las formaciones sociales sin ser tachado de evolucionista y de etnocéntrico.

6. Las esferas culturales: sociología de lo sagrado

Numerosos autores, después de Weber y siguiendo orientaciones diferentes y hasta opuestas, hablan de la cultura como de un universo compuesto de diversos campos, esferas, sistemas o dimensiones simbólicas. En su artículo sobre las «Negaciones religiosas del mundo y sus orientaciones», publicado originalmente en 1915, interpretaba Weber las tensiones existentes entre las éticas de las religiones de salvación y la lógica del mundo, mediante la construcción de las diversas esferas u órdenes de valor que han ido adquiriendo una creciente autonomía a lo largo del proceso de racionalización. Además de la esfera religiosa, distinguía los ámbitos de la economía, la política, la estética, lo erótico y lo intelectual. Todos ellos se caracterizan por una creciente organización autónoma, al estructurarse «en función de sus propias leyes». Por tanto, según Weber se pue-

de concebir el mundo, al menos el mundo moderno, como una estructura compuesta de distintos órdenes que se articulan en función de un valor, ley o lógica particular.[1]

Si se concibe la cultura como el conjunto de reglas o valores subyacentes y articuladores de los órdenes sociales, se la inscribe en la totalidad social. De esta forma, no hay cabida para una distinción entre un ámbito de lo instrumental, fundado en la utilidad o estrictamente funcional, y otro ámbito de lo simbólico, que gravita en torno al significado o el sentido. Como vimos en la introducción, no hay vida humana y social sin significación, y todos los órdenes sociales son culturales. Pero este reconocimiento del nivel constitutivo de la cultura no es óbice para pensarla además como el conjunto, más reducido, de esferas donde el cultivo de la significación es primario y explícito; y, en este sentido, podemos considerar que las esferas culturales son en esencia aquellas que tienen que ver con las prácticas primariamente simbólicas. Desde este punto de vista, se propone aquí considerar el universo de la cultura compuesto por campos de significación o esferas de valor que tienen que ver con lo sagrado (sociología de la religión), lo moral (sociología de los valores), lo bello (sociología del arte), lo verdadero (sociología del conocimiento), lo erótico (sociología de la sexualidad), lo identitario (sociología del nacionalismo), lo lúdico (sociología del ocio y del deporte) o lo lingüístico (sociología de la comunicación).

Algunas de estas esferas han adquirido un grado de institucionalización y autonomía considerable, por lo que aún formando parte legítima de una sociología de la cultura gozan de identidad y estatuto propios y son tratadas específicamente en otros capítulos de este volumen. Aquí nos ceñiremos a una breve exposición de las aportaciones sociológicas a una de las esferas culturales que, de un lado, ha recibido el estatus de dimensión fundante y ha gozado de un cultivo más duradero y, de otro, está experimentado más trascendentales cambios: la esfera de lo sagrado.

6.1. La esfera de lo sagrado

Desde los orígenes de la sociología, todos los grandes teóricos se han ocupado del papel y lugar de la religión en el cambio social, de su destino en una sociedad crecientemente racionalizada, científico-técnica, urbanizada e industrial, dominada por la lógica del mercado y de la burocracia. Obsesionados por el estudio de los efectos y consecuencias de las formas religiosas y por las relaciones entre la religión y la sociedad, pocos de ellos

1. De modo similar, Parsons sostenía que una de las características de las sociedades modernas radica en poseer un sistema cultural muy diferenciado, que dispone de complejos modos de articulación. Véase al respecto la obra *El sistema de las sociedades modernas* o el artículo publicado en 1973, «Culture and Social System Revisited», donde afirma que el sistema cultural consta de cuatro subsectores: los valores, el simbolismo constitutivo o la religión, la cultura cognitiva (ciencias y educación en las sociedades modernas), la simbolización expresiva (las artes) (1973: 38-39).

abordaron explícitamente la cuestión de su definición y naturaleza. Durkheim fue el primero que se planteó esta cuestión en términos estrictamente sociológicos, rechazando las definiciones teológicas que fundaban la esencia de la religión en lo sobrenatural, el misterio o la divinidad. En *Las formas elementales de la vida religiosa* sostiene que «una religión es un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir, separadas, prohibidas, creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos aquellos que se adhieren a ella». Como ha mostrado J. A. Prades, tres elementos esenciales componen esta definición: «el sistema formado por las creencias y prácticas; la relación fundamental con las cosas sagradas; y la unión en una misma comunidad de todos los que se adhieren a ella». Lo sagrado constituye la realidad antropológica que fundamenta la religión, es decir, la experiencia de vivir algo que está más allá de la vida cotidiana y, por tanto, que la trasciende, que goza de una heterogeneidad radical y absoluta. Esta fuerza real y natural es la sociedad.

En la sociología de la religión contemporánea, Peter Berger ha distinguido entre definiciones sustantivistas y definiciones funcionalistas. Las primeras determinan qué es la religión por su contenido y lo cifran en lo sobrenatural, lo infinito, lo divino; las definiciones funcionales plantean estudiar la religión por lo que hace: integración social (Durkheim), ayuda a afrontar las frustraciones y tensiones de la vida (Parsons y Geertz), proporciona el fundamento para el sentido de identidad personal (Luckmann). Tanto las definiciones sustantivas como las funcionales tropiezan con serias dificultades: las primeras han de lidiar con la enorme diversidad de contenidos que presentan los sistemas religiosos y simplemente se limitan a desplazar el problema de un término a otro (¿qué es dios o la trascendencia?); y las segundas extienden y extrapolan tanto el concepto que disuelven su especificidad (si la religión integra, ¿es religiosa toda forma de integración?).

Aunque Durkheim ha sido tachado de funcionalista, su posición es más compleja, como bien muestra J. A. Prades. De un lado, reconoce que las creencias religiosas tienen un fundamento real (las cosas sagradas), pero se expresa de una forma simbólica: la realidad que funda la experiencia religiosa es la sociedad, una especie de fuerza anónima e impersonal que se encuentra en cada uno, sin confundirse sin embargo con ninguno de ellos. «Nadie la posee entera y todos participan en ella.»

Lo sagrado, entonces, se presenta como el campo de significación en el que se inscriben los elementos que componen el hecho religioso, como son los mitos, ritos y experiencias; es una matriz simbólica universal y abierta («cualquier cosa puede ser sagrada»), que se concreta de forma diferente en distintos contextos sociohistóricos. Es decir, que lo sagrado es a un tiempo perdurable y metamórfico. Esta concepción permite reconocer la existencia de una variedad infinita de vivir el carácter sagrado de determinados fenómenos y captar las metamorfosis que experimenta la religión en las sociedades modernas; por tanto, abre un horizonte nuevo para

la cuestión clásica del destino de la religión en la modernidad y posibilita una reformulación de la teoría de la secularización.

6.2. La secularización y la modernidad de la religión

El término secularización fue utilizado por primera vez en las conversaciones preliminares para la firma de la paz de Westfalia (1648), que debían poner fin a la guerra de los Treinta Años. Hacía referencia a «la sustracción, sin licencia eclesiástica, de tierras, cosas o instituciones para dedicarlas a usos profanos». De aquí se derivó con posterioridad un uso jurídico-político para designar el proceso de desarmortización de bienes eclesiásticos, exclaustración de órdenes religiosas y separación de la Iglesia y el Estado, que tuvo lugar en casi todos los países occidentales durante la implantación y consolidación de la revolución burguesa. Secularización sería, entonces, un proceso de reducción del poder económico, jurídico y político de la iglesia.

Pero este proceso formaba parte de una corriente social más general según la cual la sociedad moderna trataba de emanciparse de la tutela religiosa, de afirmar la autonomía del sujeto, de la ciencia, de la política, del mercado, del mundo, frente a la heteronomía eclesiástica y religiosa. Esta concepción, según la cual, en la modernidad, sociedad y religión siguen trayectorias divergentes, está presente en las teorías de Feuerbach («Dios es una proyección del hombre»), Marx («la religión es el opio del pueblo») o Freud («una ilusión infantil de la humanidad»). En este sentido, la secularización no es solamente un proceso jurídico-político, sino también normativo-cognitivo. La capacidad y plausibilidad de la religión para proporcionar una interpretación única, generalmente compartida, del significado de la existencia y del cosmos, resulta cuestionada por la emergencia de una pluralidad de experiencias de vida, por el avance del conocimiento científico, por la organización crecientemente racionalizada de la vida política y económica. Por tanto, la idea de secularización implica el presupuesto de que la religión pierde sentido en las sociedades modernas y entra en una etapa de inevitable decadencia.

Sin duda, este concepto de secularización tiene un enraizamiento ideológico (secularismo y anticlericalismo), temporal (tránsito a la modernidad) y espacial (países occidentales) muy determinado, y se convierte en problemático cuando se universaliza y se proyecta hacia el futuro como un proceso inevitable de declive o desaparición de la religión por el que deberían pasar todas las sociedades. Autores como H. Lübbe o David Martín se han manifestado partidarios de abandonarlo por su sesgo ideológico, sus ambigüedades semánticas y sus inconsistencias teóricas (trataría como si tuvieran una unidad interna elementos discretos y separados de un proceso contingente). En concreto, D. Martín afirma que existen pautas de práctica religiosa muy diferentes, no sólo entre países sino en el interior de cada país; que la función y vigor de la religión en las socieda-

des modernas dependen de diversos factores, entre los cuales hay que considerar el grado de pluralismo existente, la relación entre el sistema político y las instituciones eclesiásticas, o la vinculación de la religión con la afirmación de identidades colectivas; y que la creatividad religiosa que aparece en sociedades como la latinoamericana indica claramente que la religión tiene futuro.

Otros autores proponen una definición más matizada y compleja del concepto de secularización, pero no su abandono. Aquélla no consiste en un proceso unidireccional de declive religioso, sino que se manifiesta en pautas cultural e históricamente específicas. Al respecto, Hervieu-Léger ha sostenido que, si bien es cierto que las sociedades modernas destruyen determinadas formas de religión, también crean otras nuevas; que la secularización consiste, no en la desaparición de la religión, sino en su reorganización en configuraciones que son compatibles con las formas de vida contemporáneas. Por tanto, secularización es también modernización de la religión.

El reconocimiento creciente de que la religión es un fenómeno multidimensional ha llevado a algunos autores a plantear un concepto complejo de secularización. Así, Casanova propone discernir tres dimensiones fundamentales: *a*) la diferenciación de las esferas seculares y su emancipación con respecto a las instituciones y normas religiosas; *b*) la reducción de las creencias y prácticas religiosas, y *c*) el confinamiento de la religión a la esfera privada. Una propuesta como ésta tiene la virtud de impulsar una investigación empírica fructífera y un análisis comparado de las distintas pautas de secularización seguidas por diferentes países. Permite reconocer fenómenos como los siguientes: la sociedad americana combina una separación estricta de esferas y un alto nivel de creencias y prácticas religiosas; en diversas sociedades occidentales la mayoría de las personas dicen creer en Dios o se identifican como religiosas, pero, sin embargo, apenas siguen las directrices morales de las instituciones eclesiásticas y son muy reducidos los porcentajes de quienes cumplen las prácticas obligatorias; la privatización es un rasgo de muchas sociedades occidentales, pero desde una perspectiva global es incuestionable que la religión sigue jugando un papel público y que asistimos a una creciente re-politización.

Por su parte, Peter Beyer afirma que, si bien en las condiciones estructurales del mundo moderno la religión presenta «ciertas desventajas cuando se la compara con la comunicación científica, política o económica», la modernización y la globalización tienen efectos ambiguos sobre ella: la privatización y el pluralismo pueden combinarse con el ascenso de movimientos religiosos que reclaman una presencia pública de la religión.

Sea cual sea, finalmente, la interpretación que se dé de la situación de la religión en el mundo contemporáneo, la evidencia reunida por numerosos estudiosos obliga a reconocer que cierto declive de la religión eclesiásticamente orientada es compatible con la proliferación de distin-

tas formas de movilización religiosa, que no siguen las pautas convencionales; que la privatización puede ser un estímulo para la transformación y la creatividad religiosas. Y, por tanto, la desaparición de la religión no es un rasgo intrínsecamente necesario de todo proceso de modernización ni tampoco constituye el principal agente de integración social. Cualquier teoría de la religión, a la altura de la evidencia disponible, deberá ser capaz de dar cuenta de fenómenos como el auge de los sustitutos funcionales de la religión o las religiones civiles (R. Bellah), la difusión de la creencia sin pertenencia (Davie), los nuevos movimientos religiosos (Barker y Beckford) o los diversos integrismos y fundamentalismos (Kepel y Marty).

Los procesos de diferenciación funcional suponen una privatización de la religión en un doble sentido. La religión deja de ser el factor que funda el orden social y se convierte en un subsistema junto a otros; estas condiciones suponen también un incremento de la individualización y del pluralismo (la religión es un asunto de elección personal). Mientras que ámbitos como la economía, la salud, la ciencia, la educación o el derecho tienden a la homogeneidad, el de la religión lo hace hacia la pluralización de los universos de creencia y de práctica. Sin embargo, estas circunstancias no restringen unidireccionalmente el ámbito de posibilidades; caben tres trayectorias diferentes: *a*) la privatización supone que las organizaciones religiosas tenderán a concentrarse en la administración de las preferencias privadas y que se abrirá el rango de oportunidades personales con proliferación de movimientos o cultos de diverso signo (nuevos movimientos religiosos); *b*) también es posible que determinadas organizaciones y corrientes religiosas rechacen el confinamiento a la privacidad y se desarrollen tentativas de repolitización e influencia pública de la religión; Beyer afirma que esta dirección contiene otras dos posibilidades: una ecuménica y liberal y otra particularista y fundamentalista. La primera piensa en los problemas globales generados por una sociedad global, funcionalmente diferenciada, pero acepta los valores universalistas y propone su realización general; la segunda defiende la diferencia cultural de una región mediante la reapropiación de las categorías religiosas tradicionales antagónicas, *c*) finalmente, los requisitos de integración de sociedades plurales pueden satisfacerse mediante equivalentes funcionales como las religiones civiles.

El concepto de Nuevos Movimientos Religiosos fue introducido en la sociología de la religión de las últimas décadas para designar la nebulosa de grupos (Hare Krishna, Iglesia de la Unificación, Cinesiología, etc.) surgida en diversos países occidentales y muy especialmente en EE.UU. a partir de los años sesenta que parecían reflejar la aparición de un movimiento general hacia nuevos tipos de religión o religiosidad. Pese al alcance limitado de su impacto social y del número de adherentes, sin embargo, constituían una expresión de creatividad y compromiso religiosos en un contexto en que la mayoría de las iglesias encontraban dificultades para reclutar o retener a sus fieles. Se caracterizarían por ofrecer una experiencia personal directa de la trascendencia o de lo sagrado y por la uti-

lización de técnicas metódicas para conquistar la confianza o reforzar la identidad personal.

La decantación de la religión hacia la dimensión personal sería un factor favorecedor, precisamente, del potencial transformador de la religión, según B. Wilson; es decir, que la privatización favorecería la efervescencia movilizadora.

Si los años sesenta y setenta vieron florecer estos nuevos movimientos, los ochenta y noventa hicieron especialmente visible una modalidad bien diferente de movimientos religiosos, de carácter conservador y fundamentalista. Se caracterizan porque tratan de contrarrestar el proceso de relativización de los particularismos puesto en marcha por la globalización y de dar respuestas a algunos de sus efectos sobre el mundo de la vida y las identidades. Los sistemas instrumentales, pese a su efectividad, dejan irresueltos numerosos problemas de orientación, generan efectos perversos y son incapaces de dar respuestas a la pregunta por el sentido. Los movimientos fundamentalistas se basan en la negación de la autonomía de las esferas instrumentales y la afirmación de un sistema sociopolítico unificado como una forma total de vida.

Con el fin de abordar los problemas de integración de sociedades culturalmente heterogéneas y la presencia en las mismas de rituales seculares generalizados, autores como Robert Bellah y los teóricos neofuncionalistas introdujeron el concepto de religiones civiles. Según Robert Bellah, en los documentos fundacionales de la república americana, en las ceremonias de investidura de los cargos públicos y en las fiestas oficiales que conmemoran los acontecimientos importantes de la historia de Norteamérica se podía detectar la existencia de una religión civil con su culto, sus ritos y su divinidad.

Una religión civil, de acuerdo con la definición propuesta por Salvador Giner, es un proceso de sacralización de ciertos rasgos específicos de la vida comunitaria, que se plasmaría en un conjunto de rituales públicos, liturgias cívicas o políticas y piedades populares encaminadas a conferir poder y reforzar la identidad de una colectividad socialmente heterogénea, atribuyéndole trascendencia, mediante la dotación de carga numinosa a sus símbolos mundanos o sobrenaturales así como de carga épica a su historia.

Estos equivalentes funcionales constituyen, pues, sustitutos del papel integrador de la religión convencional. Sin embargo, toda sustitución comporta al menos una dialéctica entre continuidad y ruptura que supone una innovación respecto a la situación precedente.

7. El análisis de la cultura, un campo en expansión

En las últimas décadas, la sociología de la cultura ha experimentado una impresionante revitalización, que ha seguido múltiples direcciones. Para concluir este apartado citaremos algunas de ellas. La creciente dife-

renciación e institucionalización de esferas como los medios de comunicación de masas y las industrias culturales, las ciencias y los sistemas educativos, el mundo del arte, las políticas de la identidad, etc., han dado lugar a campos especializados de investigación: sociología del arte, sociología de los valores, sociología de la educación, sociología de la ciencia, sociología de los medios de comunicación, sociología de la vida cotidiana, etcétera.

Por otra parte, se han desarrollado corrientes prolíficas como los Estudios Culturales o la teoría posmodernista, al mismo tiempo que se ha consolidado una tendencia de talante fundamentalmente empírico en una doble dirección: estudio de los procesos de producción y recepción cultural (Diana Crane, Harold Becker), investigación de las prácticas y hábitos culturales mediante encuestas sistemáticas (merecen especial mención por su regularidad las encuestas francesas).

En el campo de los Estudios Culturales destacan las obras de Raymond Williams, Stuart Hall y Paul Willis. Entre las orientaciones predominantes de esta corriente pueden mencionarse: su carácter interdisciplinar, el reconocimiento de la cultura popular y las formas subculturales, y la exploración de las prácticas culturales como un espacio de resistencia y creatividad. Los mensajes, codificados de acuerdo con determinados propósitos, son interpretados por las audiencias en contextos específicos, por tanto, el abanico de lecturas posibles de aquéllos no queda reducido al discurso dominante.

Los teóricos de la posmodernidad sostienen que ha ocurrido un cambio radical y ha emergido una economía postindustrial organizada en torno a la cultura, la estética, la información y el consumo cultural. Al mismo tiempo, se ha producido un declive de los grandes relatos, como el marxismo, y una pérdida de las certidumbres correlativas. Vivimos en un mundo fragmentado y diferenciado, saturado de ambivalencia, símbolos y simulacros.

Finalmente, las teorías de la denominada globalización han generado un alud de estudios y ensayos sobre homogeneización cultural, americanización e imperialismo cultural, de un lado, e hibridación cultural y multiculturalismo, de otro.

En algunas de estas corrientes, el énfasis en la autonomía de la cultura ha llevado a una sobrevaloración de lo simbólico: todo se reduce a textos y discursos. Conviene recordar, no obstante, al cerrar este capítulo, que, si bien los seres humanos son seres simbólicos, las sociedades humanas no sólo consisten en signos.

Bibliografía seleccionada

La obra clásica de Ruth Benedict, que data de 1934, fue traducida al castellano con el título de *El hombre y la cultura* por la Editorial Edhasa en 1989. Michael Carriters, en *¿Por qué los humanos tenemos culturas? Una aproximación a la*

antropología y a la diversidad social (Alianza, 1992), somete a crítica la concepción de Benedict y plantea una perspectiva alternativa para explicar la diversidad, desde el concepto de sociabilidad. *La interpretación de las culturas* de Clifford Geertz, aparecida en 1973, fue publicada por Gedisa en 1987. Para una visión amplia de la concepción antropológica de la cultura, desde una perspectiva crítica y a veces cáustica, se puede consultar el libro de Adam Kuper, *Cultura. La versión de los antropólogos*, editado por Paidós en el año 2001.

La obra de Pierre Bourdieu ha sido ampliamente traducida al castellano. Por lo que se refiere a los asuntos que aquí nos conciernen pueden consultarse, *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto* (Taurus, 1988), *El sentido práctico* (Taurus, 1991), *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario* (Anagrama, 1995). Para una introducción a su obra y pensamiento resulta útil adentrarse de la mano de una conversación rigurosa y sistemática como la mantenida con Loïc J. D. Wacquant en *Per a una sociologia reflexiva* (Herder, 1994).

También las obras más relevantes de Norbert Elias han sido traducidas al castellano en los últimos años. En concreto, *El proceso de civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, que vio la luz por primera vez en Suiza en 1939, pero pasó prácticamente desapercibida hasta su reedición en 1969, fue traducida en un solo tomo por el Fondo de Cultura Económica en 1987. Con posterioridad han visto la luz otros textos como *Sociología fundamental* (Gedisa, 1982), *La sociedad de los individuos* (Península, 1990), *Conocimiento y poder* (La Piqueta, 1994) o la última de sus obras extensas *Teoría del símbolo. Un ensayo de antropología cultural* (Península, 1994). La *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* dedicó el número 65, coordinado por Ramón Ramos Torre y Helena Béjar, a la obra de Norbert Elias.

La concepción weberiana del mundo moderno entendido como pluralidad de órdenes de vida y, dentro de éstos, la diferenciación de varias esferas culturales, se desarrolla en el artículo publicado en 1915 y reproducido en los *Ensayos de sociología contemporánea*, seleccionados y prologados por H. H. Gerth y C. Wright Mills (Ediciones Martínez Roca, S. A., 1972), que lleva por título «Negaciones religiosas del mundo y sus orientaciones».

Una presentación exhaustiva de la concepción durkheimiana de la religión y, por tanto, una propuesta de sociología de lo sagrado, se encuentra en la obra de José A. Prades, *Lo sagrado. Del mundo arcaico a la modernidad* (Ariel, 1998), con prólogo de Salvador Giner. En *Formas modernas de religión*, Rafael Díaz Salazar y Salvador Giner han recopilado diversas aportaciones sobre las persistencias y metamorfosis de la religión en la sociedad contemporánea. *Jesús en Disneylandia. La religión en la posmodernidad* (Cátedra, 2002), de David Lyon, proporciona un recorrido por diversas formas de florecimiento de lo sagrado.

Para el caso de los Estudios Culturales disponemos de numerosas publicaciones. Una visión panorámica se encuentra en *Introducción a los estudios culturales*, de M. Barker y A. Beezer (editores), publicada en Barcelona por Ed. Bosch en 1994. Las teorías y enfoques que se han centrado en el análisis de audiencias aparecen en Antonio Ariño, *Sociología de la cultura. La constitución simbólica de la sociedad*, publicada por Ariel en 1997. También se encuentran abordadas estas corrientes en *Cultura y modernidad. Seducciones y desengaños de la cultura moderna*, de Josep Picó, editada por Alianza en 1999. Una aproximación a la concepción de Williams puede realizarse leyendo su *Marxismo y literatura*, con prólogo de J. M. Castellet, editado por Península en 1980, y *Cultura. Sociología de la comunicación y del arte* (Paidós, 1981); la obra clásica de Paul Willis, *Aprendiendo a trabajar.*

Cómo los chicos de clase obrera consiguen trabajos de clase obrera está publicada en Akal (1988). Para sus planteamientos más recientes puede ser útil el artículo «Notas sobre cultura común. Hacia una política cultural sobre la estética terrena», en *Arxius de Sociologia,* n.º 3 (1999).

Respecto a las relaciones entre globalización, cultura e hibridación pueden resultar de interés dos obras que presentan el asunto desde dos perspectivas geográficas diferentes: John Tomlinson, desde el norte, en *Globalización y cultura* (Oxford University Press, 2001), y Néstor García Canclini, desde el sur, en *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad* (Grijalbo, 1990).

CAPÍTULO 11

SOCIOLOGÍA DEL CONOCIMIENTO Y DE LA CIENCIA

por CRISTÓBAL TORRES ALBERO

1. Conocimiento y sociedad: el desarrollo de la sociología del conocimiento

Estudiar el conocimiento desde una perspectiva sociológica implica referirnos al conjunto de representaciones, creencias, mentalidades e ideas que las personas tienen acerca de sus vidas, de la sociedad y, también, de la naturaleza. Así pues, todo conocimiento implica un mapa del mundo (personal, social y natural), un código para interpretarlo o explicarlo y una guía para actuar sobre el mismo, de lo que se infiere que el conocimiento es una parte esencial en la conformación de ese constructo más amplio que llamamos cultura.

Vivir en sociedad lleva consigo un *a priori* fundamental para el conocimiento, puesto que sólo conocemos a partir del medio social en el que estructuramos nuestras relaciones interindividuales. Esta base permite afirmar la existencia de una dimensión social del conocimiento. Algo que se concreta en hechos tan importantes como que todas las personas adquieren el conocimiento dentro de su grupo de adscripción, a través de los llamados procesos de socialización, y que la ausencia de este vínculo social impide completar la naturaleza humana como demuestran los casos de los *niños lobo*, o que es el propio conocimiento, concebido como guía para la acción, el que permite que la sociedad o incluso la naturaleza puedan alterarse y transformarse. En suma, todos los elementos que nutren y constituyen el conocimiento tienen una naturaleza social dado que las distintas formas de conocimiento resultante son generadas, validadas, asumidas y extendidas por grupos sociales concretos. La afirmación, que allá por mediados del siglo XIX formulara Marx, de que las formas de pensar están determinadas por la sociedad en la que surgen constituye no sólo uno de los primeros hallazgos que constituyeron a la sociología como ciencia social, sino también el principio fundacional de la, por entonces todavía implícita, sociología del conocimiento.

Así pues, para la sociología todo conocimiento es una forma social compleja que está más allá de los productos específicos que pueda generar una singular conciencia individual. Algo en lo que, entre otros, insistirá Durkheim en su conocido libro *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912) cuando señala, contra Kant, que «*frente a la simplicidad de las representaciones individuales, basadas sólo en sensaciones y percepciones, las representaciones colectivas son más complejas dado que la sociedad transciende al individuo. Además conforme aumenta la complejidad de la sociedad crece la sofisticación del conocimiento*». Hablar del conocimiento como forma social implica referirse, con Durkheim como mentor, a los distintos tipos de conocimiento como, entre otros y principales, la mitología, la religión, la ideología, el sentido común o la ciencia. Es decir, las diferentes maneras en que el conocimiento se ha articulado conforme aumentaba la complejidad de las sociedades que lo generaban y usaban.

El arranque histórico de siquiera una protosociología del conocimiento refleja, en toda su medida, la dualidad ontológica que es consustancial a la más amplia disciplina sociológica. Así tenemos, de un lado, el pensamiento de la Ilustración y los autores franceses conocidos como los *philosophes* que perfilan una aproximación al conocimiento tradicional que proviene de la ignorancia humana pero que culmina como ideología, en tanto que sistema de pensamiento generado por los poderosos, clero y nobleza, para defender sus intereses y privilegios mediante el engaño deliberado y consciente que distorsiona el verdadero conocimiento de la realidad. De otro, la tradición conservadora y la reacción romántica contra la Ilustración que, reivindicando las singularidades culturales y morales frente a la uniformidad modernizadora ilustrada, pone de relieve la vinculación del pensamiento con la vida y la historia de las comunidades que privilegian. Pero ambas tradiciones ligan las ideas y las formas de conocer a la influencia que sobre ellas tiene el medio social. Sobre estas dos corrientes se erigen las aportaciones centrales de los llamados padres fundadores (Marx, Durkheim y Weber) de la sociología que, al establecer el más amplio campo de la sociología, van a sentar las bases sustantivas de una todavía implícita sociología del conocimiento.

De hecho, la sociología del conocimiento como especialidad diferenciada no aparecerá, como anotaremos más adelante, hasta la Alemania de la república de Weimar (1919-1933). Las obras de Max Scheler y Karl Mannheim establecieron las bases para su cristalización académica. Scheler (1874-1928) fue un filósofo al que sus inquietudes en los problemas del orden histórico y los valores le llevaron, en una corta etapa de su vida, a problemas de índole más sociológica. A él se debe la propuesta de una *Soziologie des Wissens* o sociología del saber, si bien también usó la expresión que posteriormente Mannheim retomará y dotará de un contenido más consistente, *Wissenssoziologie*, traducible como sociología del conocimiento. Su tesis básica es que todo saber y forma de pensar, intuir y conocer está socialmente condicionado por la estructura de la sociedad y los intereses que de ella se deducen, si bien esta influencia se concreta

en la elección de los objetos de saber y no afecta ni a al contenido, ni a la validez objetiva de los saberes. Hay que destacar que, frente al marxismo, Scheler insiste en que la relación de dependencia del saber es de condicionamiento, y en ningún caso de determinación, y que los factores condicionantes desbordan el concepto de infraestructura al abarcar al conjunto del ser total del hombre y no sólo su base económica. De otro lado, Mannheim (1893-1947) desarrolla durante su etapa alemana el análisis de la ideología y sus propuestas para una sociología del conocimiento que concreta en su trascendental libro *Ideología y utopía*, una colección de ensayos escritos en momentos diferentes. La primera edición del libro, en 1929, contenía sólo los actuales capítulos segundo, tercero y cuarto. En 1931 se añadió, como quinto y último capítulo, un resumen de sus propuestas para la sociología del conocimiento. Y con ocasión de su edición inglesa, en 1936, se agregó a título de introducción el primero. En la propuesta que, frente a Marx, hace en este libro de una formulación general de la concepción total de la ideología se encuentra lo que considero es el principio fundamental de la sociología del conocimiento.

La diáspora que provocó la ascensión nazi rompió el esplendor de la sociología del conocimiento vinculada al contexto alemán de entreguerras, pero no por ello se cerró el desarrollo de este campo sociológico de problemas. Así, después de Mannheim, podemos afirmar el impulso de una pluralidad de corrientes de filiación teórica bien distinta en la sociología del conocimiento. De un lado, destaca la reelaboración del marxismo que en su día inició Lukács con *Historia y consciencia de clase* (1923), libro que sirvió de referente crítico a Mannheim para escribir *Ideología y utopía*, y que tuvo su continuador en Gramsci con su análisis que privilegiaba la superestructura respecto de la infraestructura, su apuesta por la ideología como fuerza motriz de la historia y, al igual que Mannheim, la relevancia concedida al problema de los intelectuales. El testigo marxista fue recogido e impulsado posteriormente por Althusser, con su análisis sobre los aparatos ideológicos de Estado, y especialmente por la Escuela de Frankfurt que rechazó la sociología del conocimiento como marxismo burgués y propuso, al hilo de mantener el proyecto revolucionario, un nuevo análisis de la lógica de la explotación que atendiese al sujeto y su alienación en la ideología capitalista hegemónica mediante la fertilización cruzada de Marx con Weber y Freud. Con ello acabaron desarrollando más una teoría crítica que, no obstante, Habermas acercó a la sociología del conocimiento con su obra *Conocimiento e interés* (1968). Del otro lado del Atlántico, y en torno a una serie de autores de orientación distinta como Veblen, Znaniecki, Sorokin, Parsons, Wright Mills y especialmente de Merton, puede identificarse una sociología del conocimiento norteamericana caracterizada por un mayor contenido empírico, una clara separación de los problemas epistemológicos, la relevancia concedida al conocimiento como factor transformador de la sociedad y, especialmente, por el desarrollo de una sociología de la ciencia entendida como análisis de la estructura social de la comunidad científica. Como

tercer vector, hay que destacar la irrupción en la sociología del conocimiento de la perspectiva fenomenológica centrada en el análisis del sentido común y el mundo de la vida cotidiana. De hecho, más de treinta años después de la obra de Mannheim, el libro de Berger y Luckmann *La construcción social de la realidad* (1966), devolvió a la *Wissenssoziologie* sus páginas más brillantes e influyentes en la teoría sociológica.

Sin embargo, este esplendor no fue episódico, puesto que una vez atendidos los problemas vinculados a la ideología y el sentido común, y con el declinar del positivismo lógico y la irrupción de las tesis de Thomas S. Kuhn en *La estructura de las revoluciones científicas* (1962), la sociología del conocimiento va a orientar la sociología de la ciencia de inspiración mertoniana y, con ello, pasa a ocuparse del último espacio en el que las ideas se habían refugiado para escapar a la lente sociológica, el conocimiento científico. Así pues, y desde finales de la década de los años sesenta, los debates y hallazgos en torno a la producción social de la ciencia y del conocimiento científico han constituido, de la mano del llamado programa fuerte, y autores como Mulkay, Woolgar y Latour entre otros, la espina dorsal de este campo y uno de los dinamizadores de la más general teoría sociológica.

Si bien este trazo histórico de los principales autores y escuelas de la sociología del conocimiento ha dado cuenta de sus más relevantes filiaciones y orientaciones sustantivas, este esbozo no estaría completo si no ejemplificamos su propio *dictum* constituyente como especialidad, la dependencia social del conocimiento, poniendo de relieve como su nacimiento formal académico no se debió sólo a sus propuestas y hallazgos intelectuales, sino que necesitó de un contexto social específico. Con ello, asumo el principio metodológico de la reflexividad que exige a las ciencias sociales en general y a la sociología del conocimiento en particular, puesto que en esta última convergen como en ninguna otra disciplina el objeto y el sujeto de la investigación, que apliquen a sus propios resultados y condiciones los principios que usan para dar cuenta del problema estudiado.

Como se ha anotado, la sociología del conocimiento como materia académica surge en la Alemania de la república de Weimar, es decir, en un período en el que una nación que todavía constituía el centro cultural e intelectual del mundo, aunque había perdido ya la gran guerra y caminaba hacia el abismo que supuso el totalitarismo nazi y la Segunda Guerra Mundial. Fue, pues, una sociedad cruzada y dividida por fuertes conflictos políticos, donde toda expresión del pensamiento era considerada como partidista, que había perdido el optimismo ilustrado que generó el positivismo decimonónico y que ya había descubierto la irresistible atracción de la opción irracionalista. En ese marco histórico de abrupta crisis surgió, entre las diversas respuestas intelectuales que se sucedieron, la propuesta formal que reivindicaba una sociología del conocimiento como forma de poner de manifiesto las condiciones sociales que afectaban a los complejos derroteros que tomaba la razón. Además, esta opción fue azu-

zada por la hegemonía que las tesis de Marx habían logrado en buena parte de los círculos universitarios de la época. De hecho, la obra de Max Scheler y Karl Mannheim, como padres académicos de la sociología del conocimiento, obedece en gran medida a esta lógica de discusión crítica con la obra de Marx y sus seguidores.

Conviene adelantar en este punto que otra de las respuestas que se produjeron fue la del positivismo lógico, encarnado principalmente en el llamado Círculo de Viena, que trazó una frontera entre el conocimiento de la sociedad y el de la ciencia y que estableció para esta última, a *sensu contrario* de la subjetividad de los valores que impregnaba a la ideología como forma estándar del conocimiento de la sociedad, un estatuto objetivo ajeno a cualquier sujeto cognoscitivo mediante un estricto criterio de demarcación, el principio de verificación y el de significatividad cognoscitiva. De esta manera, y a pesar de que por estos mismos años ya Heisenberg había formulado su principio de indeterminación y que Fleck había publicado su estudio de la sífilis como constructo social, se asentó un discurso neopositivista que en poco tiempo alcanzó, y hasta primeros de los sesenta, una hegemonía intelectual en torno al estudio del conocimiento científico y que decantó la problemática de la entonces naciente especialidad hacia lo que se consideraba el conocimiento propio de la sociedad, la ideología. A lo sumo se incluyó bajo la nueva perspectiva sociológica el escrutinio de las propias ciencias sociales, que de este modo quedaban definitivamente alejadas de la metódica objetiva y ahistórica que exigía la aprehensión de la naturaleza. Como se ha indicado, habrá que esperar a la crisis del positivismo lógico y a las repercusiones en la sociología del conocimiento de las tesis de Kuhn para que este panorama cambiara radicalmente y la sociología del conocimiento, con su análisis del conocimiento científico, viviera un nuevo momento de esplendor intelectual.

2. Un decálogo de principios fundamentales

El contenido de las páginas que siguen, dedicadas a dar cuenta de los hallazgos más relevantes de la sociología del conocimiento y de la ciencia, pudiera estructurarse con una perspectiva histórica, desarrollando el esbozo diacrónico de autores y corrientes hasta aquí formulado. Sin embargo, ésta es una tarea que no sólo desbordaría con creces el espacio disponible en esta obra, sino que ha sido ya realizada, según se indica en el epígrafe de las referencias bibliográficas. Por ello, consideramos más pertinente adoptar una perspectiva sintética que destaque, y anote, lo que considero son los principios y hallazgos más sólidos e importantes que la historia de la sociología del conocimiento ha alumbrado a lo largo de su historia. De este modo aplicamos a la propia sociología del conocimiento la tesis que Latour y Woolgar sostuvieron en su libro *La vida de laboratorio* (1979), al afirmar que el trabajo científico cristaliza desde el caos inicial en inscripciones literarias de distinta intensidad, siendo las más sólidas

las de tipo cinco, esto es, las que se aceptan sin discusión como descubrimientos y aportaciones fundamentales y básicos de la disciplina en cuestión. Así pues, en línea con el principio reflexivo ya adelantado, nuestro objetivo consistirá en identificar las inscripciones literarias de tipo cinco en la sociología del conocimiento y de la ciencia.

2.1. El ser social determina la conciencia (Marx)

Con su escueta pero densa frase contenida en *La ideología alemana* (1845), *«no es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia»*, Karl Marx disuelve toda la especulación idealista al destacar que las formas de pensamiento están socialmente determinadas y establece lo que podemos considerar como uno de los grandes hallazgos de la sociología en general, y el primero de una todavía *nonnata* sociología del conocimiento.

Con esta afirmación, Marx borra de un plumazo toda la tradición idealista poshegeliana, que anteponía las maneras de percibir y pensar a las formas de organización social, y sienta las bases de una teoría de la producción social de la conciencia que ancla la afectación social del conocimiento en las estructuras concretas con las que cada sociedad articula, a lo largo de su historia, la organización del trabajo y la dominación resultante. Si la organización de la producción responde en cada momento histórico, al menos desde la aparición de la propiedad privada, a una forma de explotación del hombre por el hombre, su resultado en la forma de entender la realidad es la llamada falsa conciencia. Es decir, en tanto que existe una desigualdad social estructurada y mantenida por las distintas formas de organización social no se genera una conciencia cierta de la realidad, sino una falsa que esconde la verdadera situación de explotación social. Lo que da lugar a que Marx conforme una teoría de la ideología como producción social de la falsa conciencia. Sólo viendo más allá de las apariencias es posible conocer la realidad, algo que se autoatribuirá el autor renano no sólo en su obra, sino también en la praxis revolucionara que desarrolló a lo largo y ancho de su vida, ejemplificada en la famosa undécima tesis sobre Feuerbach: «*Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de transformarlo.*»

Así, y aunque Marx distingue la afectación social del conocimiento de la deformación ideológica, en la medida que el sentido de su obra va encaminada a transformar el mundo, acaba reduciendo su análisis más relevante del conocimiento a la ideología como engaño o mentira al servicio de los privilegiados, que la usan como arma para mantener sus intereses. Por tanto, la ideología es sinónimo de falsa conciencia, de pensamiento alejado del verdadero ser social que piensa, de apariencia frente a la verdadera posición que asume la vanguardia del movimiento proletario.

Si bien es verdad que en otros escritos Marx aboga por una flexibili-

zación de las relaciones entre ser y conciencia, con el fin de evitar el determinismo reduccionista de la economía, a mi entender el núcleo duro o aportación fundamental de este autor radica en la fortaleza de su afirmación sobre la determinación social del conocimiento y cómo ésta se vincula al par conceptual que elaboró de infraestructura y superestructura. Dicotomía que, como han recordado Berger y Luckmann, ha ejercido una influencia fundamental sobre el posterior desarrollo de la sociología del conocimiento.

Pero, en este punto, las concisas y brillantes frases de su prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política* (1859), constituye la mejor opción para dar cuenta no sólo de esta dualidad, sino también de cómo sus tesis sobre la determinación social del pensamiento son el hilo conductor de una más amplia teoría del cambio social y de una filosofía general de la historia, el materialismo histórico: «*En la producción social de su vida, los hombres traban determinadas relaciones necesarias, independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a un determinado estadio de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. La totalidad de estas relaciones de producción constituyen la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se levanta una sobreestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas sociales de conciencia. El modo de producción de la vida material determina el proceso de la vida social, política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, a la inversa, su ser social el que determina su conciencia.*»

2.2. La clasificación de las cosas reproduce la clasificación de los seres humanos (Durkheim)

Las contribuciones centrales de Durkheim a la sociología del conocimiento se encuentran en el largo artículo que, con su sobrino Marcel Mauss, publicó en *L'Année Sociologique* en 1903, «*De las formas primitivas de clasificación: contribución al estudio de las representaciones colectivas*», y en el estudio de los sistemas de creencias totémicas de las tribus primitivas australianas y norteamericanas que plasmó en 1912 en su libro, *Las formas elementales de la vida religiosa*, aun cuando sus aportaciones a esta especialidad constituyen una extensión de sus ideas generales acerca de la explicación de lo social. Así, la derivación para la sociología del conocimiento de sus conocidas tesis le lleva, como primera operación relevante, a distinguir entre conocimiento individual y colectivo. El conocimiento colectivo es el que tiene capacidad para movilizar a los individuos y se torna más sofisticado conforme las sociedades se hacen más complejas. En él incluye cosas tales como las leyes morales, el lenguaje, la razón lógica y clasificatoria o incluso el conocimiento científico, aparte del conjunto de creencias, y se hace patente al individuo como un hecho social, una cosa externa, mediante lo que Durkheim llamó las representaciones socia-

les. Un concepto que expresa las sutilezas que la obra del autor francés transmitió para la sociología, pero que curiosamente los propios sociólogos han acabado olvidando, sustituyéndolo y confundiéndolo con la noción de actitudes, más propia de la psicología. A buen seguro que Gabriel Tarde habrá esbozado una sonrisa irónica en su tumba.

Pero sus aportaciones a la sociología del conocimiento tienen su punto álgido en su conocida afirmación, formulada al alimón con Mauss, de que la clasificación de las cosas reproduce la clasificación de los seres humanos. Aseveración que Durkheim refiere no sólo para las sociedades más primitivas (como las tribus australianas) y las clasificaciones más simples (como las totémicas), sino que extiende a otras nociones y clasificaciones fundamentales del entendimiento como tiempo, espacio, género, causa, sustancia, totalidad o a las distintas formas de razonar. E incluso considera también que esta afectación social alcanza, al menos, a las primeras clasificaciones científicas, puesto que éstas tienen su origen en la complejización de las taxonomías primitivas. Al plantear en términos sociológicos todos estos temas, hasta ese momento propios de metafísicos y psicólogos, Durkheim esperaba vigorizar el análisis de las categorías que como sólidos marcos delimitan el pensamiento.

En *Las formas elementales de la vida religiosa* continuará su esbozo de una teoría sociológica del conocimiento afirmando que las categorías y los conceptos no sólo son sociales porque «*la sociedad las ha establecido, sino que diferentes aspectos del ser social son los que les sirven de contenido: la categoría de género ha empezado por no distinguirse del concepto de grupo humano; es el ritmo de la vida social lo que está en la base de la categoría de tiempo; es el espacio ocupado por la sociedad el que ha proporcionado la materia prima de la categoría de espacio; es la fuerza colectiva la que ha sido el prototipo del concepto de fuerza eficaz, elementos esencial de la categoría de causalidad*». Es decir, Durkheim sostiene que los conceptos, los cuadros básicos del conocimiento en general, son sociales no sólo por su génesis, sino también por sus contenidos sustantivos.

A pesar del esquematismo y poco desarrollo de su propuesta de teoría sociológica del conocimiento, sus afirmaciones todavía constituyen, como recientemente ha recordado David Bloor, una fuente de sugerencias fértiles y como tales han sido aprovechadas por este autor para el programa fuerte en la sociología del conocimiento científico o, entre otras, están a la base de las más relevantes aportaciones de la sociología del lenguaje, como la tesis de Basil Bernstein sobre los distintos tipos de códigos lingüísticos y sus vínculos con las clases sociales, anticipa la de Sapir y Whorf al afirmar que la lengua de un pueblo influye siempre en las maneras de pensar el universo, o ha ejercido una reconocida influencia en el modelo de Mary Douglas que vincula los distintos tipos de sociedades con las cosmologías y taxonomías que estas mismas formulan.

2.3. La forma de pensar el mundo orienta la acción ante el mismo (Weber)

A pesar de las descollantes aportaciones de Max Weber a la tradición sociológica no podemos afirmar que su obra ocupe en la sociología del conocimiento un lugar idéntico al de Marx o Durkheim. No obstante, sus contribuciones a campos como los estudios comparativos de civilizaciones y religiones, o a la epistemología y metodología sociológica, han generado, siquiera por vía indirecta, hallazgos muy relevantes para el campo de problemas que nos ocupa. De un lado, el papel que las creencias religiosas han jugado en el proceso de racionalización de Occidente y en particular la influencia que en el moderno espíritu capitalista tuvo la interpretación que de la ascesis cristiana hicieron las sectas calvinistas y otras puritanas, y que expresó magistralmente en su libro *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1904-1905). De otro, el desarrollo de una concepción metodológica que pretende dar cuenta de los fenómenos sociales a partir de la comprehensión de las motivaciones y el sentido que el actor concede a sus acciones.

Así pues, la preeminencia concedida a la ética protestante y al sentido de la acción permitieron establecer dos principios clave de la sociología del conocimiento: por un lado, lo que se ha venido en llamar el descubrimiento de lo subjetivo que abrió para el análisis social el importante ámbito que ofrecía el sujeto como tal, las interacciones individuales y las formas de pensar resultantes. Con ello, esta especialidad comenzó a desarrollar un interés por lo micro, por las ideas individuales o las de los grupos pequeños, amén de por los hechos concretos que ligados a las formas de entender el mundo emergían a partir de la interacciones sociales. Por otro lado, y en estrecha conexión con la relevancia concedida a la subjetividad del actor, Weber puso de manifiesto cómo las formas de pensar el mundo orientan la acción ante el mismo. Es decir, puso el acento en mostrar cómo lo subjetivo no limita su interés a lo micro, sino que, en ciertas circunstancias concretas, puede contribuir de manera significativa a cambiar el mundo. Y lo hizo a través de un estudio de caso que mostraba cómo uno de los elementos constitutivos del moderno espíritu capitalista (y no solo de éste, sino de la cultura moderna), a saber, la conducción racional de la vida sobre la base de la idea de profesión, tuvo su origen en el espíritu de la ascesis puritana.

Con esta doble operación Weber dotaba a las ideas, que hasta entonces habían sido objeto pasivo a explicar, de una posición metodológica destacable que permitía dar cuenta, de manera autónoma, de algunos fenómenos relevantes de la realidad social. Además de que las ideas constituían por sí mismas un campo de estudio con significado para las ciencias sociales. Campo que Durkheim había marginado a favor de su concepción de los hechos sociales y que Marx había dejado fuera del estatus metodológico, por mor de la lógica del socialismo científico que reducía la relevancia de las ideas a los márgenes que la praxis revolucionaria demanda-

ba a las clases explotadas. Pero la aportación de Weber no debe entenderse en oposición completa a Marx, sino sólo a una interpretación reduccionista de la historia basada en la infraestructura económica. Como señala para concluir *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, *«aunque el hombre moderno, en general, ni aun con la mejor de sus voluntades, no suele estar en condiciones de representarse en su magnitud real la importancia que los contenidos de conciencia religiosos han tenido para el modo de vivir, la cultura y el carácter de los pueblos, ello no nos autoriza a sustituir una interpretación causal, unilateralmente materialista de la cultura y de la historia, por otra espiritualista igualmente unilateral. Ambas son igualmente posibles. Pero con ambas se haría el mismo flaco servicio a la verdad histórica si se pretendiera, con ellas, no iniciar la investigación, sino darla por conclusa»*.

2.4. La formulación general de la concepción total de la ideología (Mannheim)

Nacido en Budapest (1893) y fallecido en Londres (1947), en la obra de Karl Mannheim pueden distinguirse dos fases principales. La alemana, que finaliza con la ascensión nazi y su exilio en Inglaterra, gira en torno al análisis de la ideología y sus propuestas para dotar de contenido a la sociología del conocimiento. La inglesa, articulada en torno a varios ensayos, tiene que ver con el análisis de la estructura de la sociedad de su tiempo y la planificación de su reconstrucción. Si bien ambas fases están bien enraizadas con la problemática de la sociedad del momento, aquí restringimos su exposición a las principales ideas que, vinculadas a la tesis de la formulación general de la concepción total de la ideología, enmarcan la fase alemana por cuanto que, como ya he señalado, considero a ésta como la más crucial de las muchas aportaciones que hizo a la sociología del conocimiento. La etapa alemana tiene su expresión en su comentado libro de *Ideología y utopía* (1929-1936). Las diferencias e incluso contradicciones que se encuentran a lo largo de los distintos capítulos de este libro se diluyen por mor de la unidad que le conceden sus propuestas para el análisis sociológico de la ideología, la enunciación de una sociología del conocimiento y de su método de investigación, la imputación, su planteamiento relacionista para resolver el problema relativista que esta especialidad sociológica plantea a la epistemología clásica, así como el esbozo epistémico y metodológico que hace para las ciencias sociales.

Su análisis del problema de la ideología, y con ello la identificación de contenidos y conceptos para la sociología del conocimiento, parte de considerar la amplia diversidad de aspectos que se encuentran bajo este término, por lo que propone una serie de pares conceptuales dicotómicos: concepción particular de la ideología frente a su concepción total; formulación especial de la ideología *versus* a su formulación general; concepción valorativa en oposición a no valorativa de la ideología; y la contrapo-

sición entre ideología y utopía. Con la cristalización de las sociedades modernas aparece la concepción total de la ideología, referida a todas las perspectivas y no sólo a fragmentos concretos de la conciencia. Con ello se conforma la idea moderna de la ideología, es decir, el pensamiento socialmente determinado y deformado por los intereses del adversario que no concuerda con la realidad objetiva. Es lo que Mannheim llama la formulación especial de la ideología, que coincide con la formulación marxista del término. Como señala el pensador húngaro, el análisis de la ideología comienza con la teoría de los *idola* de Bacon, al que como antecedente de la Ilustración podemos identificar como el iniciador de la protosociología del conocimiento, y sigue con Destutt de Tracy y el grupo de *philosophes* que proponían concebir la ideología como una doctrina general de estudio de las ideas. Pero Napoleón se enfrentó a este grupo de intelectuales y les llamó despectivamente ideólogos, confirmando una concepción doctrinaria de este término. Línea que, como hemos visto, refuerza Marx al vitalizar el concepto con el significado de conciencia falsa de la realidad.

Frente a esta versión despectiva de la ideología como deformadora del conocimiento de la realidad, Mannheim, asumiendo la herencia historicista, establece la formulación general de la concepción total de la ideología al sostener que la tesis de que el pensamiento está socialmente condicionado no debe circunscribirse sólo al adversario, sino que debe ampliarse a todos los puntos de vista, incluido el propio. Al lanzar el dardo más certero contra Marx, puesto que el análisis de la ideología no puede reducirse a un ariete en la lucha que el proletario sostiene contra la burguesía, fija la piedra angular de la sociología del conocimiento, al tiempo que le dota de pleno contenido sustantivo, una vez comenzaba a constituirse como especialidad académica en la Alemania de la república de Weimar. Como expresa Mannheim en *Ideología y utopía*, «*(con esto), lo que en una ocasión fue el arsenal intelectual de un partido se convierte en un método de investigación para la historia social e intelectual*».

Mannheim es consciente de que el desarrollo de la sociología del conocimiento debe evitar los problemas conceptuales del término ideología y las connotaciones morales que plantean las cuestiones a él asociadas, tales como la mentira y el engaño. Para ello, y entre otras cosas, sustituye el término de ideología por el concepto de perspectiva del pensador, entendido como la forma en que el sujeto concibe las cosas tal como las determina su marco histórico y social. Esto implica, además de la ruptura de la idea de la cosmovisión unitaria de la que participa toda la sociedad, la asunción de que sólo dentro de un grupo social concreto es posible que se desarrolle el pensamiento. De esta manera, la sociología del conocimiento consistirá en el estudio teórico y empírico de las correlaciones entre un grupo social concreto y el pensamiento que asume y, más concretamente, entre la acción colectiva que emprende y la situación en la que el grupo se encuentra dentro de la sociedad, así como las perspectivas concretas que genera y que le llevan a concebir y ver el mundo de una manera diferente.

La tarea asignada exige la identificación de un método específico de investigación para la sociología del conocimiento que Mannheim bautizará con el nombre de método de la imputación, y que consiste en precisar a qué grupo social corresponde cada idea. Para ello perfila tres etapas o fases: comienza con la reconstrucción sistemática de una mentalidad o perspectiva mediante la pauta de los tipos ideales weberianos, sigue con su comprobación empírica y finaliza con su vinculación a un determinado grupo social. De esta manera, Mannheim trata de renovar la por entonces anquilosada historia de las ideas, tal y como lo ejemplifica en magníficos pasajes de *Ideología y utopía* dedicados a las reconstrucciones de las diversas mentalidades utópicas.

2.5. El teorema de Thomas y la regla de la modestia incondicional de Znaniecki

Los célebres autores de la primera gran obra de investigación empírica cualitativa, *El campesino polaco en Europa y América* (1918-1920), van a establecer por separado estos principios que, tomados como complementarios, constituyen dos pilares fundamentales para la sociología del conocimiento posterior, así como para el conjunto de la sociología en general. En el libro *The Child in America* (1928), escrito con su esposa, William I. Thomas (1863-1947) narra un episodio en el que un director de prisiones había rechazado la concesión de un permiso a un recluso alegando que era demasiado peligroso para excarcelarlo, puesto que había matado a varias personas que tenían el desafortunado hábito de hablar a solas en la calle. A partir del movimiento de sus labios, el asesino imaginó que le decían palabras hirientes y optó por proceder como si fueran de verdad. El hecho de que acabara con las vidas de los atrabiliarios transeúntes le permite concluir a Thomas que «*si los hombres definen las situaciones como reales, éstas son reales en sus consecuencias*». Pero no fue hasta 1948 cuando Merton en su célebre artículo «Las profecías que autocumplen», y al hilo de su exploración de las paradojas de los procesos sociales, encontró en esta concisa frase un punto de argumentación común a autores bien distintos y acabó acuñando la expresión, utilizada desde entonces, de teorema de Thomas.

Lo que el teorema refiere es que en el ámbito social las definiciones públicas de una situación, es decir, el conocimiento de la misma, se convierten en parte integrante de ella y, en consecuencia, afectan a los acontecimientos posteriores. Aun cuando, y como ya observó también Merton, esta asunción debe tener el contrapeso de que «*aunque los hombres no definan las situaciones como reales, éstas siguen, sin embargo, siendo reales en sus consecuencias*», y en general debe asumir los límites que marcan la factualidad de las estructuras sociales, hay que subrayar que para la sociología del conocimiento el teorema es extremadamente relevante por cuanto que delimita un espacio de análisis: el alcance de la conciencia co-

lectiva de los grupos para afectar a las acciones y los hechos sociales, especialmente en el ámbito micro. Además, esta proposición sentó la base para que la sociología del conocimiento asumiera que si el conocimiento es o no verdadero es indiferente para sus propósitos y que, por tanto, ésta debe ocuparse tanto del que se tiene por verdadero como del tomado por falso. Ejemplos clásicos de esta orientación lo constituyen los escalofriantes casos de tortura y muertes en los que algunos impíos comprobaron los efectos reales que implicaba la creencia en la brujería, o los pánicos financieros, derrumbes bursátiles y quiebras bancarias que crean los rumores en el mundo económico. Así pues, y aunque Thomas no formulará su proposición en el campo estricto de la sociología del conocimiento, sino en el de la psicología social, donde su noción de «definición de la situación» ha tenido una honda influencia, su proposición revitalizó la línea que emprendió Weber, que asentarán Berger y Luckmann, y que el programa fuerte amplió al conocimiento científico.

En esta misma línea, a Florian Znaniecki (1882-1958) tampoco puede clasificársele estrictamente como un sociólogo del conocimiento, si bien su obra maestra en solitario, *La función social del intelectual* (1940), es una contribución esencial a este campo desde la tradición norteamericana. Así, la introducción en esta especialidad de la noción de círculo social, esto es, la audiencia o público específico al que los pensadores se dirigen en las sociedades contemporáneas, y la tipología de los hombres de conocimiento en el que distingue entre los asesores tecnológicos, los sabios que dan legitimidad intelectual a su grupo, los académicos u hombres de escuela, y los creadores de conocimiento o exploradores, constituyen dos aportes relevantes en la historia de este campo de problemas.

Pero aquí quisiera destacar especialmente la regla de la modestia incondicional, considerada como su más sobresaliente contribución. Afirma Znaniecki en las primeras páginas de su libro que «*cuando (el sociólogo) estudia sus vidas sociales debe estar de acuerdo en que, respecto al conocimiento que ellos (individuos o grupos) reconocen como válido, son la única autoridad que él necesita tener en cuenta. No tiene derecho, como sociólogo, a oponer su autoridad a la de ellos; se halla comprometido por la regla metódica de la modestia incondicional. Debe renunciar a su propio criterio de validez teórica cuando se ocupa de sistemas de conocimiento que ellos aceptan y aplican. No importa que el tipo de conocimiento que esas gentes cultivan sea técnico, normativo o teórico, teológico, metafísico o empírico, deductivo o inductivo, físico o humano, ni si ese particular sistema que consideran como verdadero es el de la física de Tales, de Demócrito, de Santo Tomás, de Newton o de Einstein, la biología de Aristóteles o de Darwin, la psicología de Platón o de los objetivistas*».

Esta declaración implica un claro posicionamiento contra la consideración de los problemas epistemológicos en la sociología del conocimiento, en la tradición norteamericana de este campo. Pero lo que me interesa ahora destacar de la regla de la modestia incondicional es que subraya lo que debe tomarse como objeto de este campo: lo que el grupo analizado

considera y acepta como conocimiento; y remacha el principio que el sociólogo debe seguir para su estudio: asumir la validez que el grupo otorga al conocimiento que genera. Es decir, sostiene un método de análisis del conocimiento de índole natural cuya influencia ha llegado hasta Bloor y el programa fuerte. En suma, Znaniecki enuncia una regla metodológica que complementa la traza referida al objeto que acota el teorema de Thomas. La integración cruzada de ambos principios está en la base de la evolución posterior de este campo, así como en el de una parte significativa de la teoría sociológica que emergerá en los años sesenta al hilo de la crisis de la polarización entre funcionalismo y marxismo, hasta ese momento hegemónicos en la sociología.

2.6. La realidad se construye socialmente (Berger y Luckmann)

«*La realidad se construye socialmente y la sociología del conocimiento debe analizar los procesos por los cuales esto se produce.*» Con este párrafo comienzan Berger y Luckmann su libro *La construcción social de la realidad. Un tratado de la sociología del conocimiento* (1966), que supuso el primer giro copernicano tras la constitución formal de este campo de problemas con la seminal obra de Scheler y Mannheim. Sostienen los autores que la tradición de la sociología del conocimiento había estado dominada por los problemas particulares que afectaban a los pensadores alemanes en la década de los años veinte. Eso implicó que sus resultados fueran poco más que un barniz sociológico aplicado a la historia de las ideas. De ahí que el centro de las discusiones teóricas fuera acaparado por la cuestión epistemológica y el foco de la investigación empírica alumbrara el área de la historia intelectual. Berger y Luckmann no niegan que estas cuestiones sean importantes para la especialidad, pero mantienen que con ello se ha restringido el potencial alcance de sus contribuciones.

Frente a la tradición clásica de la sociología del conocimiento sustentan que ésta debe atender a todo lo que se considera conocimiento en el conjunto de la sociedad y especialmente al sentido común, bajo la guía básica de desvelar cómo se construye socialmente la realidad. Por lo tanto, no debe restringirse a las ideas que elaboran los intelectuales u otros grupos sociales concretos encargados de formular este tipo de pensamiento. Con esta reorientación de la sociología del conocimiento, Berger y Luckmann estiman que este campo va a abandonar su posición marginal y periférica y va a llegar a convertirse en el centro mismo de la teoría sociológica.

Pero la verdadera relevancia de su obra para la sociología del conocimiento, y la causa de la posición destacada que alcanzaron en la teoría sociológica, radica en la tesis medular del libro, la realidad se construye socialmente, así como en los sugerentes argumentos que desarrollan para dotar de contenido a su principio básico. Así, identifican tres momentos centrales en el proceso de construcción social de la realidad. En primer

lugar, la externalización en la que la actividad humana, merced a las bases indeterminadas de la naturaleza humana y la posibilidad de desplegar la acción social sobre sentidos subjetivos compartidos, se proyecta hacia el exterior. El individuo, puesto que no tiene una estructura instintiva cerrada, debe producir un orden social que estabilice su comportamiento y dote a su naturaleza de contenido sustantivo. Como afirman estos autores, «*la humanidad específica del hombre y su sociabilidad están entrelazadas íntimamente. El* homo sapiens *es siempre, y en la misma medida,* homo socius». Esta primera fase es la que permite afirmar que la sociedad es un producto de la actividad humana. En segundo lugar se produce la objetivación, es decir, la actividad humana se reifica gracias a la institucionalización y la legitimación. La institucionalización se fundamenta en la repetición de una pauta que se convierte en típica y, con ello, las acciones pierden el carácter significativo que inicialmente tienen para el individuo que las genera. Después aparece la legitimación como una objetivación de segundo orden, encargada de dar cuenta y justificar el orden ya establecido y hacer más viable su transmisión a las siguientes generaciones. El último nivel de legitimación pertenece a los universos simbólicos, definidos por Berger y Luckmann como «*cuerpos de tradición teórica que integran zonas de significado diferentes y abarcan el orden institucional en una totalidad simbólica*». Con todo ello la sociedad cobra realidad objetiva, ajena al hombre que la ha construido. De esta manera, las instituciones sociales se ven de la misma manera que el mundo natural. Aquí encaja el planteamiento de Durkheim de tratar lo social como hechos sociales, es decir, cosas que devienen ajenas al individuo. Finalmente, en tercer lugar, se produce un proceso de internalización por el que el individuo, mediante la socialización, asume como propia la realidad objetivada. De tal modo que puede también afirmarse que el hombre es un producto social, por cuanto que las estructuras del mundo objetivado conforman el entramado de la propia conciencia individual.

Hay que destacar la riqueza de las aportaciones de Berger y Luckmann quienes, de la mano de Schütz y su aplicación a las ciencias sociales del enfoque fenomenológico de Husserl e integrando ideas de Marx, Durkheim, Weber y G. H. Mead, han contribuido en buena medida a renovar la sociología de la religión, del lenguaje, de la educación, al estudio de las instituciones sociales, a la psicología social y a la teoría sociológica. Para la sociología del conocimiento significó, entre otras muchas cosas, la recuperación de nociones tan fecundas como la de realidades múltiples (recordemos aquí el magistral ensayo que Schütz dedica al análisis del *Quijote* de Cervantes), el estudio de la vida cotidiana y el sentido común como realidades por excelencia para el conjunto de individuos, la centralidad concedida al lenguaje para la construcción de mundos significativos, etc. Pero, además de todo esto, con el impacto de su obra establecieron de manera definitiva dos nuevos ejes en el objeto de la sociología del conocimiento. De un lado, y continuando la tradición iniciada por Weber y reforzada por la tradición norteamericana que aquí hemos ejemplifica-

do en Thomas y Znaniecki, apuntalan el interés por el papel que el conocimiento ejerce en la sociedad. De otro, le agregan el estudio de los procesos de distribución del conocimiento entre los distintos grupos de la sociedad. Si a estos dos vectores le añadimos el objetivo clásico de la afectación social del conocimiento, nos encontramos ya con la tríada que define el perfil de la actual sociología del conocimiento. Su siguiente, y hasta el momento último, giro copernicano vendría de la aplicación de este contorno a un campo hasta entonces vetado al análisis sociológico, el conocimiento científico.

2.7. La búsqueda del reconocimiento estructura la vida científica (Merton)

Como se ha señalado anteriormente, como consecuencia del debate sobre las implicaciones epistemológicas de la sociología del conocimiento y el desarrollo hegemónico del neopositivismo, la corriente clásica de nuestro campo optó por abandonar el conocimiento científico como objeto de estudio, prefiriendo dedicar sus energías a temas más cercanos a la tradición sociológica como la ideología. En este contexto histórico de la década de los treinta del siglo pasado, el joven Merton prefirió indagar en la ciencia como institución social y acabó fundando la sociología de la ciencia como un campo de problemas que compartía su objeto de estudio con unas, ya entonces, pujantes filosofía e historia de la ciencia. Si bien en sus primeros escritos Merton suscribe la tesis de la afectación social del conocimiento científico, incluido el contenido conceptual, pronto va a centrar su interés en la interdependencia entre la ciencia y la estructura social, ampliando la tesis weberiana del mutuo sostén funcional entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo al impulso que la ciencia recibió en esa misma época. El resultado fue la institucionalización de la actividad científica, de la que dio cuenta en su brillante tesis doctoral, *Ciencia, tecnología y sociedad en la Inglaterra de siglo XVII* (1938). Pero atendido el problema de la génesis de la ciencia moderna, su indagación le llevó a considerar los factores internos a las llamadas comunidades científicas que singularizaban a la ciencia como actividad social y garantizaban su mantenimiento como institución específica.

Su primera aportación al respecto, en consonancia con el funcionalismo que por entonces presidía la mayor parte de la sociología norteamericana, la formuló en términos del ethos científico, un complejo de valores y normas obligatorias para el científico, que Merton concretó en cuatro elementos básicos, el universalismo, el comunalismo, el desinterés y el escepticismo organizado, y que abrevió con el acrónimo de los *Cudeos*. Fue la convergencia de estos valores morales con la ética protestante, junto con las exigencias de las abundantes guerras de ese período y de la expansión de un imperio que comenzaba a emerger, lo que permitió el asentamiento institucional de la ciencia en la Inglaterra del XVII. Pero en este

mismo período, según señala Merton en su tesis doctoral, ya eran frecuentes las disputas, a veces virulentas, por la asignación de la paternidad de los descubrimientos realizados. Aun así, no será hasta finales de la década de los cincuenta, al hilo de la revisión de los supuestos más ortodoxos del funcionalismo que Merton emprende, cuando afirme que es la búsqueda del reconocimiento que cada científico espera obtener a cambio de información original lo que constituye el motor que impulsa la actividad científica. Reconocimiento que, además, contribuye al reforzamiento de los valores y normas del propio ethos científico. Sin embargo, este mecanismo es también el responsable de prácticas deshonestas como el fraude o el plagio, por cuanto que la importancia concedida al reconocimiento y la prioridad en el descubrimiento pueden chocar con los valores morales y acabar generando ambivalencia en las conductas. En todo caso, Merton concluye que la ciencia como institución social se estructura a partir de un sistema de intercambio basado en la concesión de recompensas a cambio de información que los colegas consideran valiosa. Sistema que se encuentra en el nivel básico e informal del reconocimiento de los pares y demás colegas, pero que conforme se ha desarrollado la institucionalización social de la ciencia se ha ido complejizando y formalizando en pautas tales como la eponimia, el ingreso en academias nacionales, la consecución de cátedras, etc.

Aun cuando la nueva sociología del conocimiento científico ha aportado fundados argumentos críticos contra la tesis de los Cudeos, no ha dejado de reconocer que la obra de Merton ha puesto de manifiesto que la ciencia se estructura como un sistema de comunicaciones que es a la vez un sistema de recompensas que permite mantener el control social de esta institución. De esta manera ha corregido la idea mertoniana de que la consecuencia más importante del sistema de intercambio es la de reforzar los valores morales, destacando que más bien genera pautas de conducta con arreglo a valores utilitarios. Es decir, que la búsqueda de la verdad nunca se lleva a cabo de una manera desinteresada. Así, el reconocimiento desempeña en la ciencia el mismo papel que el dinero en la sociedad, y por ello aparecen fenómenos como el efecto Mateo de acumulación desigual de reconocimiento que beneficia a quienes más tienen y perjudica a quienes menos poseen, y que el propio Merton conceptualizó a partir de sus investigaciones empíricas. Y por esto mismo, y como han destacado Latour y Woolgar, los científicos contemporáneos realizan continuos cálculos utilitarios para tratar de transformar el reconocimiento previamente obtenido en credibilidad futura, mediante la inversión de su capital simbólico en aquellos temas y problemas en los que esperan obtener la mayor rentabilidad posible. Lo que explica, entre otras cosas, las migraciones de los científicos entre distintos campos de investigación o el abandono de unos proyectos concretos y la asunción de otros.

2.8. El conocimiento científico es el producto de un grupo social específico, la comunidad científica (Kuhn)

Aludiendo al título del libro de Thomas S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas* (1962), puede afirmarse que el impacto de esta obra supuso una auténtica revolución en las formas de entender la estructura del desarrollo científico para los distintos campos disciplinares que se ocupaban de estudiarla. Su éxito tuvo que ver con la crisis del positivismo lógico o neopositivismo, que ya se manifestaba a finales de la década de los cincuenta, y su capacidad para amalgamar y dotar de sentido unitario a argumentos críticos previamente formulados, como la tesis de la arga teórica de la observación (Hanson), el principio de la infradeterminación de las teorías científicas por la evidencia (Duhem-Quine), la negación de que las teorías constituían las unidades de crecimiento de la ciencia (Putnam y Quine) o la necesidad de desarrollar un enfoque histórico del progreso científico que no estuviera circunscrito a los criterios de reconstrucción racional (Feyerabend y Toulmin). Su publicación supuso la puntilla para la concepción heredada, la corriente que entonces encarnaba al positivismo lógico, así como fue una decisiva traba que evitó que el entonces emergente falsacionismo popperiano tomara el relevo hegemónico de la concepción heredada en el análisis de la metódica científica.

El neopositivismo sostenía que el crecimiento científico se realizaba mediante un principio universal de cumulatividad en el que las teorías no se abandonaban, sino que se perfeccionaban y englobaban en otras más amplias que las sucedían. Frente a esta tradicional concepción, Kuhn mantuvo que el verdadero progreso de la ciencia se produce en las revoluciones científicas, episodios extraordinarios presididos por la radical discontinuidad entre dos paradigmas inconmensurables que terminan con el rechazo del paradigma hegemónico y su sustitución por uno alternativo. Así pues, la revolución científica es un acontecimiento excepcional en el que una comunidad científica abandona la manera tradicional de ver el mundo y de ejercer en él su práctica, a favor de otro enfoque por completo incompatible con el anterior. Un paradigma, un logro fundamental que incluye una teoría y algunas aplicaciones ejemplares de sus tesis, deja abierta una amplia tarea de detallar y extender sus propuestas que Kuhn resume en el concepto de ciencia normal que dota de contenidos al trabajo cotidiano de los científicos. Pero en momentos muy puntuales del desarrollo de la ciencia normal surgen anomalías, es decir, problemas que los investigadores no pueden resolver por medio de los procedimientos establecidos por el paradigma vigente. Cuando la frecuencia de anomalías aumenta y el fracaso alcanza al conjunto de la comunidad científica la situación se transforma en una crisis que da lugar al inicio de investigaciones extraordinarias, en las que un paradigma alternativo se forja con el fin de resolver los problemas generados por el paradigma todavía vigente. En esta tesitura la resolución de la crisis no se produce por deliberación sino por un cambio repentino en el que el nuevo paradigma, con mayor capa-

cidad de hacer frente a las anomalías, desplaza y sustituye al anterior. Estos cambios repentinos y extraordinarios, las revoluciones científicas, no pueden explicarse sólo mediante criterios racionales y es menester recurrir a factores metarracionales de raíz social, que no son equiparables a la irracionalidad, y entre los que Kuhn incluye analogías tanto con las revoluciones políticas como con la religión, puesto que una revolución científica necesita de una declaración de fe en el nuevo paradigma, así como una súbita y repentina conversión de la mayor parte de la profesión científica.

Pero más allá del valor sustantivo de sus argumentos, y de las reformulaciones que pudieran mejorarlos, la crucialidad de su obra para la sociología del conocimiento y de la ciencia radica en que propició una forma de entender la actividad científica hasta ese momento cegada por el predominio de las distintas concepciones racionalistas de la ciencia. Concepciones que negaban la posibilidad de un enfoque sociológico sobre la cámara sagrada de la ciencia, es decir, de los procesos de validación del conocimiento científico. Por el contrario, Kuhn señala, en el prefacio a su libro *La tensión esencial* (1977), que «*frente a los estudios tradicionales sobre el método científico que tratan de encontrar un conjunto de reglas que le permita a cualquier individuo que las siga producir conocimientos demostrables, propongo que el conocimiento científico es intrínsecamente un producto de grupo y que es imposible entender tanto su eficacia peculiar como la forma de su desarrollo sin hacer referencia a la naturaleza especial de los grupos que lo producen*». Como refrenda más adelante el propio autor, este ámbito de indagación tiene profundas raíces sociales. Así pues, con sus tesis y con sus investigaciones como historiador de la ciencia, que pusieron de relieve que las distintas teorías científicas no vienen dadas por un método universal y ahistórico, y que no existe ninguna categoría metódica privilegiada que permita obtener la verdad y generar el consenso científico, Kuhn contribuyó de manera decisiva al nacimiento de la sociología del conocimiento científico.

Tal vez ha sido Barnes, un conspicuo representante del programa fuerte, quien mejor ha destacado la relevancia de su obra para la sociología del conocimiento, al compararlo con los clásicos como Marx o Durkheim. Así afirma que al igual que estos últimos hicieron contribuciones de inestimable valor, aun cuando hoy en día se consideren muchas de ellas erróneas, la valía de Kuhn radica en que propició una nueva forma de entender la ciencia a pesar de que yerre en la resolución de algunos de los problemas que plantea. Serán las diversas corrientes de la sociología del conocimiento científico las que se ocupen de intentar remediar el déficit de su pionera obra.

2.9. Los principios de imparcialidad y simetría del programa fuerte (Bloor)

La primera escuela que abanderó el movimiento de renovación de la sociología en el análisis del conocimiento científico fue el autodenomina-

do programa fuerte en sociología del conocimiento. El programa fuerte, surgido en la Universidad de Edimburgo en los primeros años setenta, está formado por un grupo de filósofos, historiadores, sociólogos y en general estudiosos de la ciencia que, a partir de la obra de Kuhn, entendieron que la sociología del conocimiento constituía el campo idóneo para estudiar la práctica científica más allá de los corsés racionalistas de los enfoques tradicionales. Su punto de partida es que hay que ocuparse del conocimiento científico de una manera natural, es decir, como si estudiásemos cualquier otro tipo de conocimiento, y ello exige que cambiemos el enfoque tradicional de la ciencia como conocimiento verdadero por el de creencias socialmente aceptadas.

Para desarrollar tal tarea, David Bloor, junto con Barry Barnes los dos padres de este programa, estableció en su libro *Conocimiento e imaginario social* (1976) una declaración metodológica que asume que el estudio del conocimiento científico «*debe ser imparcial con respecto a la verdad y la falsedad, la racionalidad y la irracionalidad, el éxito o el fracaso. Ambos lados de estas dicotomías exigen explicación*», así como que «*debe ser simétrico en su estilo de explicación. Los mismos tipos de causas deben explicar, digamos, las creencias falsas y las verdaderas*». Si bien estos dos puntos han quedado como principios caracterizadores de las diversas corrientes generadas dentro del cauce de la sociología del conocimiento, la declaración metodológica de Bloor asume también un principio de causalidad, que agrupa tanto a factores sociales como a otros tipos de causas para dar lugar a las creencias y estados de conocimiento, y un postulado de reflexividad que establece que, con el fin de evitar una refutación de sus propias teorías, los patrones de explicación propuestos deberían ser aplicables también a la propia sociología del conocimiento. Sin embargo, estos últimos dos puntos, así como la práctica investigadora concreta del programa fuerte, no han gozado del general beneplácito de otras tradiciones tan relevantes del nuevo movimiento como el programa empírico del relativismo de Harry M. Collins, la perspectiva discursiva y reflexivista de Steve Woolgar o la teoría del actor red de Bruno Latour.

No obstante, el antagonismo registrado entre estas distintas corrientes a lo largo de las dos últimas décadas, toda las sociología del conocimiento científico puede perfilarse bajo los siguientes cinco principios que complementan los ejes metodológicos señalados. En primer lugar, el llamado principio de naturalización que rechaza la distinción entre el contexto de justificación, encargado de la fundamentación lógico-empírica del conocimiento científico, y el contexto de descubrimiento, ocupado de las circunstancias psicosociales que rodean la aplicación del método científico. Con esta división resultaba que el análisis de la validación, y al final también de la génesis, del conocimiento científico quedaba bajo el manto de la reconstrucción racional de la filosofía de la ciencia, mientras que las ciencias sociales sólo podían ocuparse del ámbito externo al de aplicación del método científico. Las sociologías del conocimiento científico no sólo han puesto fin a esta caritativa división del trabajo, sino que han sosteni-

do que el nuevo enfoque sociológico es la mejor epistemología posible, por cuanto que da cuenta de las prácticas reales que permiten el crecimiento científico. En segundo lugar, la tesis del relativismo que afirma que no hay ningún criterio universal que garantice la verdad de una proposición o la racionalidad de una creencia científica. En tercer lugar, la opción del constructivismo que subraya que el conocimiento científico es una representación que no proviene directamente de la realidad, ni es un reflejo literal de ésta. Por tanto, no puede esperarse siquiera una interpretación idéntica de la misma evidencia empírica, dado que la experiencia no es neutral sino dependiente, y varía según el contexto social y la cultura. En cuarto lugar, el aserto de la causación social que sostiene que la actividad científica no la llevan a cabo sujetos epistémicos ideales, sino grupos sociales, convencionalmente llamados comunidades científicas, que se rigen por las mismas pautas que cualquier otro grupo social. Y, en quinto y último lugar, la afirmación de la instrumentalidad, que sustenta que el conocimiento científico no difiere sustancialmente de otros tipos de conocimiento, salvo por su mayor eficacia en la resolución de problemas.

A pesar del evidente contenido filosófico y ontológico de estos cinco rasgos señalados, que tienen su correspondencia en la deriva epistémica de buena parte de los estudios de caso y debates generados por este nuevo movimiento, hay que destacar que gracias al trabajo empírico de las distintas sociologías del conocimiento científico nuestra comprensión de la práctica científica contemporánea es mucho más completa y fidedigna que las idealizadas imágenes legadas, hasta mediados de los años setenta, por la epistemología y sociología de la ciencia tradicional.

2.10. Coda epistemológica: Que el conocimiento esté afectado socialmente no implica necesariamente una fuente de error, aun cuando establece el alcance y extensión de su validez (Mannheim)

La tradición clásica de la epistemología, disciplina filosófica encargada de identificar los fundamentos de validez lógica y empírica del conocimiento que se tiene por verdadero, estableció la concepción de que existe un mundo real y objetivo del que puede darse cuenta de manera fidedigna gracias al papel de una psique racional y empírica que, en cualquier caso, debe ser autónoma de las condiciones sociales e históricas en que se inserta. Lo social, y ésta fue la aportación de la Ilustración y de Marx, implicaba la deformación del conocimiento verdadero de la realidad como resultado del sistema de enmascaramiento de los privilegios de los poderosos. Pero esto valía sólo para la ideología o la religión, puesto que, en los albores del siglo XX, el positivismo lógico estableció que la ciencia era el conocimiento verdadero logrado por el hombre moderno gracias a un proceso histórico de depuración cuyo resultado fue el alumbramiento del

método científico. Así, el neopositivismo sustituyó la psique humana por los criterios demarcativos lógico-empíricos de la significatividad cognoscitiva y la verificación que dotaban a la ciencia de un estatuto epistemológico singular que la separaba, al modo de una radical ruptura, del resto de formas de conocimiento (de ahí la expresión de «ruptura epistemológica»). Gracias a la ciencia, la sociedad se había liberado de las ataduras oscurantistas encarnadas por la religión o la metafísica, y de la contaminación subjetiva de los valores que impregnaba la ideología. Paradójicamente los padres fundadores de la sociología, sometidos al reto de obtener un nivel de éxitos explicativos semejante al de la ciencia físico-natural que ya por entonces ocupaba un lugar central en la cultura occidental, habían asumido que la ciencia era un caso especial de conocimiento que daba cuenta de la estructura verdadera del mundo real. De esta manera era posible una sociología del error, o a lo sumo de las formas precientíficas del conocimiento, pero no de la verdad que quedaba fuera del ámbito de análisis sociológico, aun con la excepción de las tesis que Durkheim sólo esbozó.

La tesis de Mannheim que establecía que el conocimiento, incluidos los fundamentos de la teoría del conocimiento y la estructura del sistema de categorías, está afectado por valores, intereses y demás elementos sociales, llevó a este autor a destacar el problema que la sociología del conocimiento plantea a la epistemología tradicional al impugnar la relevancia absoluta de los criterios asociales en la génesis y la asunción del conocimiento verdadero y limitar el alcance de éste a una época, sociedad o grupo concreto. La respuesta de Mannheim, inserta en el ambiente cultural de la república de Weimar, fue evitar la resolución relativista de este problema en el sentido de que una afirmación valga tanto como cualquier otra y de que no existe un orden en el mundo, y optar por una propuesta que renovase la epistemología tradicional y estableciese un nuevo tipo de objetividad basada en que ciertas aseveraciones no pueden formularse de una manera absoluta, sino únicamente en términos de la perspectiva de una determinada situación, aun cuando existen criterios de verdad y error en una discusión.

En concreto, su solución fue lo que llamó el relacionismo, un conjunto plural y convergente de criterios que permiten fundamentar la objetividad de una afirmación. Entre estos criterios, Mannheim incluyó el control de las valoraciones, el historicista de congruencia y adaptación de una proposición a la situación social, el de la mayoría como referente consensual de la verdad, el pragmático de eficacia en la acción social del grupo, y la síntesis de perspectivas en el sentido de generar una recapitulación de las distintas visiones que permita una completa comprensión de la totalidad de una época histórica. Esta amalgama de criterios tiene en la *intelligentsia* socialmente libre la base social que garantiza su validez estructural, puesto que la posibilidad y el deber de los intelectuales consiste, según este autor, en trascender las perspectivas particulares de cada grupo y obtener la mejor síntesis de todas las perspectivas posibles. Dadas las

críticas recibidas sobre la posición y papel que asigna a los intelectuales hay que destacar que Mannheim, como expone en sus *Ensayos de sociología de la cultura* (1963), no sostenía ni que están exentos de la afectación social, ni que constituyen una clase superior, sino que debido a su más completa formación se encuentran en una mejor posición para despegarse de sus particulares adhesiones y generar una perspectiva más comprensiva y abarcante. En todo caso, hay que entender esta tesis a favor de la *intelligentsia* en el contexto histórico de la ascensión nazi y de la revolución bolchevique y en su deriva en los movimientos de masas y enfrentamientos que se sucedían en el escenario europeo, así como en la crítica a la tesis de Lukács del proletariado como la clase portadora del conocimiento objetivo.

En definitiva, Mannheim propone una verdad distinta a la concepción clásica que la tiene por inmutable, total y absoluta. Una verdad afectada socialmente en sus contenidos pero que no por ello deja de presentar un perfil de objetividad. Algo que ya había establecido también Durkheim en *Las formas elementales de la vida religiosa* cuando afirma que «*no hay pues que llegar a la conclusión de que las ideas de tiempo, espacio, género, causa, personalidad carecen de cualquier valor objetivo por el hecho de que están elaboradas en base a elementos sociales*».

Así pues, la idea de Mannheim no pasaba por disolver la sociología del conocimiento en una nueva epistemología socializada, sino en señalar las consecuencias que para la epistemología tradicional suponían las tesis de la *Wissenssoziologie* y, con los hallazgos de esta última especialidad, contribuir a la tarea de elaborar una epistemología renovada. Con independencia del valor que hoy en día podamos asignar a su propuesta relacionista, sostengo que la aportación crucial de su discusión sobre la determinación social del conocimiento y las consecuencias epistemológicas de la sociología del conocimiento consistió en afirmar que, el hecho de que el pensamiento esté socialmente afectado y arraigado en un grupo no supone necesariamente una fuente de error, sino una delimitación del alcance y extensión del conocimiento que un grupo asume como verdadero. En palabras del propio Mannheim, en el último capítulo de *Ideología y utopía*, «*la mera demostración e identificación concreta de la posición social de la persona que hace cierta afirmación nada nos revela acerca de la verdad o falsedad de su afirmación. Implica sólo una sospecha de que esa afirmación tal vez constituya únicamente un punto de vista parcial... En otras palabras, se propone no sólo establecer la existencia de esa relación, sino al mismo tiempo determinar su alcance y la extensión de su validez*». Por ello, Mannheim propone «*revisar la tesis (epistemológica) según la cual la génesis de una proposición no influye, cualesquiera que sean las circunstancias, sobre su verdad*».

Aun cuando se haya reconocido la importancia de las anteriores reflexiones de Mannheim sobre el problema epistemológico, las principales corrientes posteriores de esta especialidad, al menos hasta la aparición del programa fuerte, mostraron un severo distanciamiento respecto de la importancia que el autor húngaro concede a la epistemología y sus vínculos con la sociología del conocimiento. Para Merton, y en línea con la

orientación norteamericana que hemos ejemplificado en la regla de Znaniecki, el prestar una atención tan central al problema epistemológico lleva tanto a una situación perenne de desacuerdo filosófico como a unos análisis generalistas y carentes de posibilidad de corroboración empírica. Por otro lado, Berger y Luckmann, aun cuando entienden que la sociología del conocimiento pueda tender hacia cuestiones epistemológicas, sostienen que tales aspectos no forman parte de la disciplina empírica de la sociología del conocimiento. De hecho, corresponden más bien a la metodología de las ciencias sociales y, así, acaban afirmando que «*la sociología del conocimiento, junto con aquellas otras ciencias empíricas que son perturbadoras de la epistemología (como la historia, la psicología o la biología), alimentará con problemas esta investigación metodológica*». Ésta es una línea habitualmente abandonada que, sin embargo, ya había sugerido Wright Mills en 1940 al afirmar que «*en su función epistemológica, la sociología del conocimiento es específicamente propedéutica para la construcción de una sólida metodología de las ciencias sociales*». Sin duda, se trata de un frente provechoso que sólo apunto aquí pero que conviene no desatender.

Frente a la opción que encarnó la sociología de orientación norteamericana, las distintas sociologías del conocimiento científico, de clara filiación europea, al ocuparse de los procesos de generación y validación de las ideas científicas han vuelto a retomar el debate sobre las relaciones entre la epistemología y el campo intelectual que nos ocupa. Al hilo de abrir la caja negra que ha representado el conocimiento científico para la lente sociológica hasta el derrumbe del positivismo lógico, el programa fuerte y buena parte del resto de tradiciones de las nuevas sociologías del conocimiento han acabado afirmando que esta especialidad constituye la mejor epistemología posible. De esta manera, y con los aportes empíricos de numerosos estudios de casos tomados tanto de la historia de la ciencia como de la práctica contemporánea en los laboratorios y las controversias científicas, han delimitando un perfil ontológico y metodológico relativista que sostiene que recurrir a la naturaleza para explicar el conocimiento que se tiene por verdadero nunca es suficiente. Siempre son necesarias una serie de prácticas sociales contingentes ligadas a la estructura del grupo social que las formula y asume. De esta manera, si el límite máximo al que habían llegado las tesis de Mannheim, Popper o Merton era el de señalar el carácter esencialmente social de la verdad científica, dado que entre sus rasgos singulares también se encontraba el consenso, para las sociologías del conocimiento científico la ciencia puede producir una amplia variedad de creencias que se tienen por verdaderas, puesto que el seguimiento de las reglas del método es contextual, la interpretación de la evidencia empírica es variable y reversible y, en suma, el fundamento del consenso descansa siempre en el grupo social que lo mantiene y no en un supuesto orden trascendente y unívoco de la realidad.

Como hemos señalado anteriormente, esta reorientación ha mostrado las ventajas de iluminar la cámara sagrada de la ciencia con el candil sociológico. Así, las explicaciones habituales de los epistemólogos racio-

nalistas sobre la ciencia que refieren el seguimiento de métodos y procedimientos específicos, la presencia de mentes privilegiadas por su perspicacia y fortaleza, o la existencia de una cultura singular presidida por los más nobles valores morales se desvanecieron en los cuadernos de campo de los sociólogos que entraron en los laboratorios. Cuadernos que, por el contrario, mostraron el conjunto de prácticas locales y oportunistas que sustituían a los supuestos estándares universales asociales de coherencia lógica y empírica.

Sin embargo, al subrayar y atender de manera central a los problemas epistemológicos que se derivan de estos hallazgos empíricos, las sociologías del conocimiento científico han potenciado las bases filosóficas que le orientan frente a la filosofía racionalista. Así han acabado generando un implacable debate entre racionalismo y relativismo que recuerda a los históricos desencuentros entre realistas y nominalistas, lo que sugiere que tal vez el origen geográfico escocés del programa fuerte, iniciador de este movimiento, no es ajeno a esta situación. Como tampoco extraña las encarnizadas disputas que a lo largo de las dos últimas décadas se han sucedido entre las propias corrientes que conforman el plural movimiento de las sociologías del conocimiento científico. Forma parte de la lógica histórica de un viejo problema filosófico, perenne e irresoluble, ligado a las ontologías antagónicas del mundo de la vida. Lo negativo de esta opción no sólo radica en que, en el mejor de los casos, han solapado la sociología del conocimiento con la epistemología y, en el peor, han disuelto la labor sociológica en la tarea de alumbrar una nueva epistemología que dote de sentido a sus inquietudes filosóficas. La más funesta consecuencia es que, al ocupar sus bizarras energías en el problema ontológico, han provocado un importante infradesarrollo de los estrictos conceptos y herramientas sociológicas de este campo disciplinar ahora reorientado y extendido. Así se ha producido un significativo abandono, en la indagación micro o macro de la afectación social del conocimiento científico, de las variables y temas más propios de la tradición sociológica como el poder, la legitimidad, la desigualdad o la estructura de los grupos sociales que han sido sustituidos por discusiones epistémicas de un sabor y contenido más filosófico.

En suma, una vez conquistada la ciudadela racionalista con el caballo sociológico han constituido una sociología no tanto del conocimiento sino para el conocimiento y, con ello, han llevado a la ya sociología del conocimiento y de la ciencia a una nueva situación de *impasse* del que sólo podrá salir cuando abandone sus sueños ontológicos y busque su futuro teórico y empírico en lo mejor de la práctica sociológica.

3. Conclusiones

Una de las objeciones que se suele plantear a la sociología del conocimiento tiene que ver con el recién referido *impasse* identificado al hilo de

haber completado el asalto a la cámara sagrada de la ciencia. Se ha señalado que este tipo de situaciones son recurrentes en esta especialidad. Y es cierto que éste no es el primer gran atolladero que ha registrado a lo largo de su historia. Es más, puede afirmarse que es el tercero. Tras la obra de Mannheim y su resolución del problema ideológico la sociología del conocimiento tuvo un significativo parón hasta la aparición de *La construcción social de la realidad*. Berger y Luckmann establecieron un nuevo momento de esplendor al desentrañar las bases sociales del sentido común y la vida cotidiana. Pero la sociología del conocimiento no pudo sustraerse a la llamada crisis de la sociología y se mantuvo hibernada hasta que desveló la caja negra que representaba el conocimiento científico. Y tras este último hecho trascendente parece que ha vuelto a atascarse. Pero estos sucesos no deben valorarse negativamente por cuanto que estos trances siempre se han producido tras los distintos hitos de esta especialidad, a lo que Kuhn llamaría episodios extraordinarios que marcan una época e implican hallazgos excepcionales que proporcionan una nueva forma de entender el mundo del conocimiento. Es decir, son crisis de crecimiento. Si excluimos los aportes iniciales de Marx, Durkheim o Weber, dado que la sociología del conocimiento todavía no estaba diferenciada como tal, las contribuciones de Mannheim, de Berger y Luckmann y de la sociología del conocimiento científico, representan el desarrollo de sólidos argumentos teóricos que han desentrañado las relaciones de dependencia social de las tres principales formas de conocimiento, respectivamente, la ideología, el sentido común y la ciencia. Parece que cada giro copernicano exige una época de barbecho para que pueda cultivarse en este campo algún nuevo problema relevante. Tal vez en la actual conformación de ese amplio fenómeno que se viene en llamar sociedad de la información y del conocimiento, la sociología del conocimiento tenga su cosecha futura a punto de florecer.

La acusación del *impasse* suele venir acompañada de su caracterización como una especialidad especulativa y teórica. Pero esta calificación de la sociología del conocimiento, que es cierta, no le ha impedido generar una gran influencia tanto en la teoría sociológica como en los distintos campos o especialidades que han emergido en los últimos decenios. Su vinculación directa con la más amplia teorización en sociología se percibe con notable claridad en los citados padres fundadores y en los hallazgos fundamentales de una entonces todavía *nonnata* sociología del conocimiento. Ese vínculo, que no se resquebrajó ni con Mannheim ni con los sociólogos norteamericanos, se hizo más evidente tras la tesis de Berger y Luckmann de convertir a la sociología del conocimiento en el centro mismo de la teoría sociológica. En pocos años, la expresión «construcción social de la realidad» se convirtió en la coletilla de campos como la sociología de la comunicación, del lenguaje, de la religión, de la opinión pública y, entre otras, de la más amplia sociología de la cultura, así como constituyó el frontispicio de los enfoques cualitativos que renovaron todo el quehacer teórico y empírico de la sociología en general. A este proceso

tampoco es ajena la nueva sociología del conocimiento científico que ha sumado sus esfuerzos al más amplio y actual debate sobre la condición de la posmodernidad. En suma, no es exagerado afirmar que en ese proceso histórico la sociología del conocimiento ha disuelto en sucesivas ocasiones sus fronteras y, con ello, ha terminado por trasvasar buena parte de sus energías intelectuales y académicas al conjunto de campos vecinos señalados. Así, con la excepción que representa el incógnito futuro del todavía reciente análisis de la ciencia, puede sostenerse que la sociología del conocimiento se ha convertido, tras un recorrido histórico de setenta y cinco años, en sociología de la cultura. En este sentido han resultado muy clarividentes las líneas con las que Scheler comienza su *Sociología del saber* (1926), la primera obra sobre la que se levantó la posterior sociología del conocimiento: «*Las consideraciones siguientes persiguen un fin limitado. Quieren poner de manifiesto la unidad de una sociología del saber como una parte de la sociología cultural.*» Tal vez la astucia de la razón ha cumplido los planes de quienes la fundaron.

Pero esta fertilización de las especialidades y campos vecinos a la sociología del conocimiento también ha permitido poner coto a su inicial fase más especulativa y reorientarla hacia una lógica de identificar temas y problemas susceptibles de validación empírica. De hecho, hasta el último tercio del siglo XX las discusiones, en gran medida con el fantasma de Marx acechando, sobre quién afecta socialmente el pensamiento (sólo la base económica o el más amplio ser social y qué partes de este último), qué afecta (la génesis, el contenido o la validez) y cómo lo afecta (determina, condiciona, influye o el giro weberiano de la mutua interacción) ocuparon por completo a quienes profesaban la sociología del conocimiento. No es de extrañar por ello que Merton afirmara en *Teoría y estructura sociales* (1948) al comparar la *Wissenssoziologie* europea con las investigaciones sociológicas norteamericanas sobre comunicaciones de masas, que «*la variante europea llega a hablar de materias importantes de una manera empíricamente discutible, mientras que el norteamericano habla de materias tal vez más triviales de una manera empíricamente rigurosa. El europeo imagina y el norteamericano mira; el norteamericano investiga a corto plazo, el europeo especula a largo plazo*». El que las sociologías del conocimiento científico hayan retomado recientemente la discusión epistemológica que Mannheim comenzó en su día ha contribuido a mantener la sensación de un campo estrictamente especulativo y teórico, alejado de la investigación empírica. Pero esta idea no es más que un cliché, puesto que tanto los campos fertilizados por la sociología del conocimiento, en los que ha disuelto y realizado muchos de sus objetivos fundacionales, como la más reciente sociología de la ciencia y del conocimiento científico han contribuido con notables investigaciones a la acumulación empírica de hallazgos bien corroborados.

Por todas estas razones la sociología del conocimiento no es sólo una especialidad especulativa y teórica, y está muy lejos del escenario que Merton describió en los años cuarenta. Por el contrario, creo que se en-

cuentra más cerca de la situación a la que se refieren otras sabias palabras suyas referidas a la necesidad de unificar el rigor de la investigación empírica y la relevancia y amplitud de la discusión teórica. Ése es el sendero que, a pesar de los baches del camino, la sociología del conocimiento y de la ciencia emprendió a partir del último tercio del siglo XX. Pero aun cuando ya ha hecho camino al andar, todavía queda un buen trecho por recorrer.

Referencias bibliográficas

La referencia central para los autores, temas y principios arriba discutidos que, además, hace un recorrido exhaustivo por la historia y los problemas de la sociología del conocimiento y de la ciencia, es el libro de Emilio Lamo de Espinosa, José M.ª González García y Cristóbal Torres Albero, *La sociología del conocimiento y de la ciencia*, publicado por Alianza Editorial (Madrid) en 1994 y reeditado en 2002. Sobre el panorama del pensamiento social europeo a finales del siglo XIX y primer tercio del XX, el libro de H. Stuart Hughes, *Conciencia y sociedad* (Madrid, Aguilar, 1972) ofrece una magnífica panorámica, si bien el libro de David Frisby, *The Alienated Mind* (Londres, Routledge, 1992) centra su análisis en el surgimiento de la sociología del conocimiento en la Alemania de la república de Weimar. Respecto de la tríada de padres fundadores de la sociología (Marx, Durkheim, Weber) puede consultarse, aparte de las obras citadas en el texto que constituyen lecturas esenciales, los respectivos capítulos dedicados a estos autores en el libro de Salvador Giner, *Teoría sociológica clásica* (Barcelona, Ariel, 2001).

De Max Scheler puede leerse su libro *Sociología del saber*, en el que se recoge la parte de su obra más vinculada a la sociología del conocimiento, editado en Madrid por la Revista de Occidente en 1935. Es relevante la lectura del libro de Ludwik Fleck, *La génesis y el desarrollo de un hecho científico* (1935), publicado por Alianza Editorial en 1986. Karl Mannheim tiene buena parte de su obra traducida al castellano. *Ideología y utopía* está traducida en dos ediciones distintas. Una más fácil de encontrar en Fondo de Cultura Económica (México, 1987, 2.ª ed.) y otra, con mejor traducción de E. Terrón, en Aguilar (1973, 3.ª ed.). Un texto anterior de Mannheim, que anticipa muchos de sus temas y critica el libro homónimo de Scheler, es *El problema de una sociología del saber* (Madrid, Tecnos, 1990), traducido y con una nota preliminar de J. Carlos Gómez Muñoz. También escrito en los años treinta como secuela de *Ideología y utopía*, aun cuando revisado y editado mucho después ya en Inglaterra, como otros de los textos que siguen, son sus *Ensayos de la sociología de la cultura* (Aguilar, 1957). Otras obras que merecen una atenta lectura son, *Diagnóstico de nuestro tiempo* (FCE, 1944) en versión de José Medina Echavarría; *El hombre y la sociedad en la época de crisis*, traducido por Francisco Ayala y editado en Madrid por la Revista de Derecho Privado en 1936 (también en Buenos Aires, La Pléyade, 1969); *Libertad, poder y planificación democrática* (FCE, 1953); *Ensayos sobre sociología y psicología social* (FCE, 1963); y *Sociología sistemática* (Madrid, Editorial Revista de Derecho Privado, 1960) con traducción de Luis Legaz Lacambra. Una buena presentación y lectura crítica de este autor la hace Gunter W. Remmling en *La sociología de Karl Mannheim* (FCE, 1982), y es imprescindible consultar el número 62 (abril-junio de 1993) que con carácter monográfico la *REIS* le dedicó bajo la coordinación de Emilio Lamo de Espinosa.

Respecto de la obra de Thomas y Znaniecki, aparte de su obra conjunta *El campesino polaco* que el CIS publicará en castellano en 2003 con selección y edición de Juan Zarco, cabe destacar especialmente el libro de Florian Znaniecki, *El papel social del intelectual* (FCE, 1944) traducido por la poetisa Ernestina de Champourcin. Una extensión de su enfoque puede verse en el libro de su discípulo Lewis Coser, *Hombres de ideas* (FCE, 1968). La obra maestra de Peter Berger y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, de cuya edición en castellano se ha omitido incomprensiblemente el subtítulo, *Un tratado de sociología del conocimiento*, se encuentra en Amorrortu (Buenos Aires, 1968). En la tradición fenomenológica que Berger y Luckmann aplican a la sociología del conocimiento hay que reseñar especialmente las obras de su maestro Alfred Schutz, traducidas en esta misma editorial argentina (*El problema de la realidad social*, *Estudios sobre teoría social* y *Las estructuras del mundo de la vida*, esta última con Thomas Luckmann que concluyó lo que la muerte impidió completar a Schütz), salvo *La construcción significativa del mundo social*, editada por Paidós (Barcelona, 1993).

De la aportación de Robert K. Merton merece destacarse la parte dedicada a la sociología del conocimiento y la comunicación de masas de *Teoría y estructura sociales* (FCE, 1980, 2.ª ed. en español de la tercera inglesa), su tesis doctoral, *Ciencia, tecnología y sociedad en la Inglaterra del siglo XVII* (Alianza Editorial, 1984) y, especialmente, su colección de ensayos de sociología del conocimiento y de la ciencia editados en dos volúmenes en *La sociología de la ciencia* (Alianza Editorial, 1977). De Thomas S. Kuhn hay que recalcar *La estructura de las revoluciones científicas* y *La tensión esencial*, ambas en Fondo de Cultura Económica (1971 y 1982, respectivamente). De ambos autores puede encontrarse una discusión de sus tesis en el libro de Cristóbal Torres Albero, *Sociología política de la ciencia* (CIS-Siglo XXI, 1994), reeditado en 2001.

Respecto de las recientes sociologías del conocimiento científico es necesario consultar el libro de David Bloor, *Conocimiento e imaginario social* (Barcelona, Gedisa, 1998), el de Bruno Latour y Steve Woolgar, *La vida de laboratorio. La construcción de los hechos científicos* (Alianza Editorial, 1995), así como *Ciencia en acción* (Barcelona, Labor, 1992) de Bruno Latour. Un panorama general sobre estas corrientes puede verse en los capítulos 21 y 22 del libro citado de Lamo de Espinosa, González García y Torres Albero, y en el artículo de Teresa González de la Fe y Jesús Sánchez Navarro, «Las sociologías del conocimiento científico» (*REIS* n.º 43, julio-septiembre de 1988). Una selección de lecturas se encuentra en Juan Manuel Iranzo y otros, *Sociología de la ciencia y la tecnología* (Madrid, CSIC, 1995). Una presentación excelente y exhaustiva sobre el programa fuerte y la problemática epistemológica que plantea la sociología del conocimiento científico en general se encuentra en el libro de Juan Manuel Iranzo y Rubén Blanco, *Sociología del conocimiento científico* (CIS-UPN, 1999). Una panorámica más general, pero también desde la impugnación social del canon racionalista las ofrecen el libro del malogrado Esteban Medina, *Conocimiento y sociología de la ciencia* (CIS-Siglo XXI, 1989) y el de Miguel Beltrán, *Perspectivas sociales y conocimiento* (Barcelona, Anthropos, 2000). La respuesta racionalista a la impugnación relativista de la sociología del conocimiento científico puede verse en el libro de Mario Bunge, *La sociología de la ciencia* (Buenos Aires, Sudamericana, 1998). Una discusión de los retos que plantea el relativismo en los distintos campos intelectuales la constituye el libro de Luis Arena, Jacobo Muñoz y Ángeles J. Perona, *El desafío del relativismo* (Madrid, Trotta, 1997).

Sobre el tema de los intelectuales, aparte de las lecturas de Mannheim señaladas en el texto, el libro de Benjamín Oltra, *Una sociología de los intelectuales* (Barcelona, Vicens-Vives, 1978) ofrece un completo recorrido de los distintos autores y problemas vinculados a esta cuestión. Un análisis muy sugerente se encuentra en Alvin W. Gouldner, *El futuro de los intelectuales y el ascenso de la nueva clase* (Alianza Editorial, 1985).

Finalmente, una selección de artículos y pasajes esenciales de la tradición clásica de la sociología del conocimiento se encuentra en las ediciones de Irving L. Horowitz, *Historia y elementos de la sociología del conocimiento* (Buenos Aires, Eudeba, 1964, 2 vols.), y de Kurt Lenk, *El concepto de ideología* (Amorrortu, 1974). Lecturas interesantes que ofrecen un rico panorama crítico sobre esta época de la sociología del conocimiento y propuestas para su renovación, aunque a lo sumo llegan hasta Berger y Luckmann, se encuentran en Kurt Wolff, *Contribución a una sociología del conocimiento* (Amorrortu, 1974), Hans-Joachim Lieber, *Saber y sociedad. Los problemas de la sociología del saber* (Aguilar, 1981), Werner Stark, *La sociología del conocimiento* (Madrid, Morata, 1963), José M.ª González García, *La sociología del conocimiento, hoy* (Madrid, El Espejo, 1979), la colección de ensayos compilados por Gunter W. Remmling, *Hacia la sociología del conocimiento* (FCE, 1982) y el aún hoy sugerente artículo de José Juan Toharia, «Para una reorientación de la sociología del conocimiento», en la revista *Papers* (n.º 6, 1977).

Capítulo 12

COMUNICACIÓN Y SOCIEDAD

por María Trinidad Bretones y Cándido Monzón

La actividad que desarrollan mujeres y hombres en su vida cotidiana sería imposible si éstos no contaran con el poderoso instrumento que es la comunicación. Pero la comunicación no se autoconcibe, práctica y rutinariamente, como instrumento separado de la vida social. Ésta es una distinción analítica que se corresponde con dos campos delimitados de conocimiento: el de la *teoría de la comunicación* (en la que se incluyen disciplinas tan especializadas como el conjunto que compone la semiótica, la pragmática, la fonética o la gramática) junto con las denominadas *ciencias de la información*, por un lado, y el amplio campo de conocimiento que constituyen las denominadas ciencias sociales, por otro, del que destacamos la *sociología*. Estos campos de conocimiento se gestan separadamente, pero presentan hoy líneas de investigación en las que se comparten conceptos y teorías.

Cuando la sociología ha sido aplicada al conocimiento de la dimensión comunicativa de la sociedad comunicación y vida social constituyen la unidad que es objeto de investigación de la denominada Sociología de la Comunicación junto a otra línea aún más específica que es la Sociología de los medios de comunicación de masas.

La Sociología de la Comunicación comprende, como mínimo, aspectos del conocimiento tan diversos como los tipos de comunicación social; la función social de los medios de comunicación y de la comunicación de masa o de masas; la comunicación política y la opinión pública, o el vínculo entre comunicación y cultura. A lo largo de este capítulo daremos cuenta del conocimiento que se ha elaborado sobre el conjunto de estos aspectos, pero haciendo mayor hincapié en aquellos que tienen mayor predicamento y asiento académico. También, para nuestra selección, hemos optado por seguir un orden que permita hacer accesibles las vías de interrogación por donde se ha ido forjando nuestra concepción actual de la comunicación social en general. Tal reconstrucción, que no elude sino que se superpone al orden cronológico en el que ha tenido lugar la producción de estudios, teorías y modelos, articula en primer lugar la pers-

pectiva en la que se vislumbra cómo cualquier planteamiento en el que se interroga sobre el fenómeno de la comunicación humana hoy sólo tiene sentido si no se deja de lado su rasgo social implícito. Ofrecemos una panorámica del desarrollo teórico seguido en esta dirección y de las metodologías que complementan tal perspectiva. En segundo lugar, centramos nuestra atención en el tipo específico de comunicación social que es la comunicación de masas, delineamos cuáles han sido las cuestiones centrales formuladas al respecto y damos cuenta del catálogo de respuestas que pueden ser consideradas, aunque en algunos casos sólo de manera aproximada, como intentos de explicación teórica. Seguidamente, ofrecemos un esbozo del pensamiento y la teoría que gira alrededor de la cuestión de la opinión pública y la comunicación política cuando éstas están difundidas o producidas por los medios de comunicación de masas. Y, por último, indicamos cuáles son y cómo se evalúan las tendencias sociales que están marcando la era de la globalización en el ámbito de la comunicación.

1. El análisis de la comunicación

El conocimiento sociológico de la comunicación ha ido incorporando los avances más relevantes y la información primordial de la *teoría de la comunicación* y la *teoría lingüística*. Dicho en breve, es a partir de la incorporación de este tipo de conocimiento desde donde la sociología ha sido capaz de delimitar, y también corregir, el mapa y el relieve de la comunicación. El conocimiento del que disponemos sobre lo que es la comunicación y de qué elementos se compone ha sido desarrollado y sigue desarrollándose principalmente, por un lado, desde *la teoría de la pragmática lingüística* y, por otro, mediante la aplicación de la herramienta de análisis de mensajes y textos que es el *análisis del discurso*. A esta suerte de trabajos se ha tenido que prestar atención tanto desde la sociología como desde el resto de disciplinas encuadradas en el conjunto de las ciencias sociales cuando fijan su objeto de atención en la comunicación o, mejor, en sus variantes particularizadas: comunicación en los grupos, en la familia, en las organizaciones, en la política, comunicación terapéutica. El resultado, aunque todavía parcial en muchos de los ámbitos comunicativos indicados, es el de un trabajo interdisciplinario amplio, imposible de abarcar aquí. Por señalar alguno que claramente se resiste a ser catalogado como producto académico sociológico y ofrece, sin embargo, un conocimiento social primordial, mencionaremos los trabajos de Paul Watzlawick, del que destacan dos obras *Teoría de la comunicación humana* y *El lenguaje del cambio*. En ambas se representa el dominio del espacio interdisciplinario que se dibuja con la aplicación de la teoría del conocimiento, la psicología cognitiva y terapéutica y la teoría pragmático-lingüística. De su conjunto se deriva un conocimiento sociológico de la dimensión comunicativa del ser humano. Destacamos también el caso de trabajos que aun siendo claramente catalogados como producto acadé-

mico de la sociología destacan tanto por su vocación interdisciplinaria en el enfoque de investigación como por su máxima especialización temática. Éste es el caso de los trabajos que vienen desarrollando desde los años ochenta Judy Pearson y William Todd-Mancillas[1] que, claramente, constituyen una mezcla de conocimiento de la dimensión lingüística, psicológica y social de las condiciones de la comunicación cuando en ésta intervienen interlocutores de género femenino.

En general, se espera todavía el desarrollo de un trabajo interdisciplinario (sociológico, combinado con otras ciencias sociales y pragmático-lingüístico) que posibilite formulaciones de mayor alcance en las cuestiones sustantivas de la comunicación social y la aplicación de metodologías combinadas, que sea capaz de ofrecer respuestas más precisas y seguras.[2]

Para el desarrollo de la sociología de la comunicación actual, la pragmática representa el estímulo de una aportación interdisciplinar para la solución de una cuestión ya de por sí interdisciplinar. Esta disciplina lingüística nace con vocación de resolver la cuestión general relativa a las relaciones que se pueden establecer entre las distintas *formas de lenguaje humano* y sus *usos sociales*. La pragmática asume como objeto propio el análisis de las condiciones en las que tiene lugar el acto de la comunicación, bajo la seguridad hipotética de que son estas condiciones, incluidas las sociales, las que inducen significados (emitidos o interpretados) en tal acto.

Una manera de aproximarse a la disciplina pragmática consiste en delimitar un campo de análisis fundado en el hecho empírico contrastable, elevado a la categoría de supuesto general de que una determinada estructura fonética y sintáctica puede ser interpretada de manera diferente según el contexto comunicativo en el que se usa, en función del lugar social en el que se utiliza y dependiendo de cuáles sean las características sociales de los interlocutores implicados en el acto comunicativo. Con el desarrollo de la pragmática se pone, pues, de relieve la vinculación entre emisión de un determinado mensaje en un determinado contexto, tanto discursivo como social, y su probable interpretación o significado. A partir de esta conceptualización analítica de la vinculación entre lo social y lo comunicativo, el abanico de cuestiones de conocimiento relativas a la comunicación se gestan necesariamente en este dominio intermedio. Es, por tanto, el desarrollo de esta disciplina la que ha revolucionado el conocimiento de la comunicación no sólo desde el campo de la lingüística sino, en lo que nos interesa aquí, desde la sociología aplicada al fenómeno comunicativo en general.

A partir del decenio de los años cincuenta del siglo XX se desarrollan de manera combinada, y aunque en el origen tienen lugar en paralelo,

1. De estos investigadores disponemos en castellano de un texto fundamental en esta línea de trabajo: Pearson, J. C., Turner, L. H. y Todd-Mancillas, W. (1993): *Comunicación y género*, Barcelona, Paidós.

2. Algunos trabajos de carácter interdisciplinario ya están en marcha, por ejemplo, Teum A. van Dijk, Dan Speroer y Deirdre Wilson, formados en el campo de la lingüística, han contribuido a abrir líneas nuevas de investigación en la sociología de la comunicación.

una serie de trabajos que contribuyen a configurar las formulaciones más precisas relativas al acto comunicativo. Se gesta, pues, el terreno de conocimiento apropiado para el desarrollo del estudio de la lingüística en su punto de intersección con lo social. A partir de esta década cabe mencionar, por un lado, la teoría lingüística de la gramática generativa de Noam Chomsky (1957) y, por otro los trabajos semióticos de Paul Grice (1957, 1961, 1968). Ambos contribuyen al desmantelamiento posterior, si no total al menos parcial, del *modelo del código* que sustenta, en la versión americana, a la teoría cibernética de Norbert Wiener (1948) y, con anterioridad, a la semiótica de Charles S. Peirce (*La teoría de los signos*, de 1868) y, en la versión semiológica de raíz europea, a la teoría de los signos de Ferdinand de Saussure (*Curso de lingüística general*, obra publicada en 1916, con posterioridad a la muerte del autor, elaborada por sus discípulos a partir de los apuntes que tomaban en sus clases).

El *modelo del código* marcó durante mucho tiempo los pasos de la investigación sobre la comunicación y fue el que suministró de conceptos a la sociología cuando ésta hacía referencia a las formas de comunicación social.[3] Desde este *modelo* se preconizaba que toda forma de comunicación, artificial o humana, se basa en el conocimiento del código con el que se emparejan mensajes y señales (o información y señales desde la teoría cibernética, o signos y significados desde la teoría semiótico-lingüística). Por tanto, la interpretación del acto de la comunicación se limitaba a suponer que comunicar desde el lugar de la emisión consiste en aplicar un código mientras que comunicar desde el lugar de la recepción consiste en disponer del medio o conocer la manera de descodificar tal código. O, en la versión de Saussure, se daba por supuesta la existencia de leyes estructurales que regían todos los sistemas de signos y, por tanto, inducía a esperar su descubrimiento, sobreentendiéndose que la comunicación consistía en la aplicación humana de un conocimiento intuido sobre tales leyes o códigos.

La comprensión de la comunicación como la aplicación mecánica del código deja sin embargo muchas zonas oscuras sobre el proceso comunicativo y éstas quedan al descubierto tanto con la formulación chomskyana de la existencia de una capacidad creativa del lenguaje humano (que, por otro lado, choca con cualquier concepción mecánica de la comunicación), como con la formulación de la hipótesis del contexto (o, si se quiere, el *modelo del contexto*, también denominado *modelo inferencial*). El desarrollo del modelo del contexto se ofrece en una primera versión con la formulación de Grice y una versión más reciente, que en parte cuestiona y en parte supera a la primera, con los trabajos de John R. Searle

3. La sociología de la comunicación y la teoría de la comunicación quedan fuertemente impregnadas de los términos implícitos en este modelo y de lo que se deriva de su aplicación, por lo que el trabajo semiótico posterior sigue la línea de especificar de manera pormenorizada los supuestos rasgos asociados a la *fuente* de la *emisión* o al *destino* de la *recepción*, cómo es el *canal* y cuál es el *tipo de código* empleados en la comunicación. Tales conceptos hoy son términos que empleamos mayormente para organizar el material de análisis o para poner orden a una exposición, pero han perdido el valor de hipótesis —implícitas en el modelo— y han perdido, por tanto, su fuerza explicativa.

(desarrollados a finales de los sesenta y durante la década de los setenta) y Dan Sperber y Dreide Wilson (desarrollados en la década de los ochenta).[4]

La síntesis de la teoría pragmática de la que hoy disponemos ofrece una serie de conocimientos relativamente consensuados que ya tenemos incorporados en el análisis sociológico actual y que pueden resumirse como sigue:

1. Existen tres tipos de comunicación social que pueden ser con cierta claridad analítica diferenciados. Uno, *la comunicación interpersonal* que cae en el ámbito privado de lo social, cuyo significado y elección de información es negociado entre los individuos que en este ámbito interactúan. Este tipo de comunicación depende de un contexto discursivo y social de los que no podemos generalizar *a priori* ningún rasgo. Dos, *la comunicación social-organizativa* que es propia de cualquier forma de organización social y que sobrepasa la dimensión privada para caer en el ámbito público de lo social. En ésta, la relevancia en la selección de la información que se comunica así como las inferencias de interpretación del significado probable de lo que se comunica dependen tanto de los rasgos discursivos de los mensajes como de los rasgos del contexto social-organizativo en el que tiene lugar el acto de la comunicación. Y tres, *la comunicación de masas* o aquella que conecta los medios masivos de comunicación con indeterminados (en características sociales y en número) individuos receptores de mensajes (los que son difundidos por tales medios). En este tipo de comunicación se combinan ámbitos sociales diferentes: por un lado, el ámbito social organizativo o público propio de los medios y, por otro, el ámbito social indeterminado —o público o privado— en el que operan los receptores. Esta combinación de ámbitos sociales diversos hace que la comunicación (o el potencial de intercambio de significados) dependa aquí, al mismo tiempo, de la relevancia[5] implícita en la información que se suministra y las inferencias[6] de significado inter-

4. Esta versión última de *la hipótesis del contexto* entendido como variable clave del proceso de comunicación interseccíona, además, cualquier noción plausible de la comunicación con una específica visión del conocimiento humano, esto es, la concepción de la cognición humana como un engranaje que opera de la manera más eficiente. En esta versión, además de entender que la comunicación implica captar la atención de otro individuo, por lo que necesariamente se comunica aquella información que es más relevante para tal fin, al mismo tiempo implica ofrecer y captar la información que el contexto (discursivo y social) posibilita: «Las descripciones o explicaciones que se proponen desde la perspectiva pragmática comparten todas un rasgo definitorio: consisten en señalar cómo los elementos ajenos a los propiamente lingüísticos —sean éstos los que fueren— determinan o influyen decisivamente en la producción o comprensión de las acciones lingüísticas» (Eduardo Bustos, 1997: 265).

5. La teoría pragmática define la *relevancia* como la inducción del significado probable (emitido y recibido) mediante la reorganización jerárquica de los mensajes parciales a la que obligan los rasgos discursivos y de contexto en los que y por los que una determinada comunicación tiene lugar. Para el tipo específico de la comunicación de masas, las condiciones de relevancia están hasta cierto punto pautadas por los rasgos del formato propio de cada medio de comunicación de masas.

6. La inferencia, junto con la relevancia constituyen los conceptos clave de la teoría pragmática del modelo inferencial. Por *inferencia* se entiende la posibilidad de adquirir nueva información (o significados) a partir de la información (o significados) de que ya se dispone. Ésta es una disposición básica que hace posible la comunicación en todas sus formas o tipos (interindividual, organizativo-social y de masas, e incluyendo las formas verbales y no verbales de la comunicación). En este rasgo inferencial de la comunicación es donde se comprende, además, la hipótesis de la «modularidad» de la conducta humana (implícita en la actual teoría cognitiva sobre la acción y el conocimiento humanos).

puestas por las organizaciones mediáticas, y de la relevancia de información e inferencias de significado a las que obligue el contexto social en el que operan los receptores.

2. El análisis de las formas discursivas asociadas a estos tres tipos de comunicación, y que también toma como base a la teoría pragmática, nos enseña, además, que delimitan su eficiencia comunicativa por cuanto a cada uno de ellos corresponde el desarrollo de discursos propios de los que, como condición de la eficiencia comunicativa, se hace uso de manera intransferible o, de lo contrario, produciendo comunicación ineficiente o, lo que es lo mismo, zonas parciales de incomunicación y diversas formas de interrupción y/o de patología de la vida social. Sabemos también, desde el salto de la teoría pragmática a las distintas aplicaciones que de ella se hace en las ciencias sociales en general, y de la sociología en particular, que pueden emplearse formas discursivas de tal clase que el objetivo de la eficiencia comunicativa *per se* puede quedar subordinado a otro tipo de objetivos e intenciones, tales como la comunicación como herramienta de terapia psicológica, o como herramienta propagandística (incluyendo aquí tanto los objetivos propios de la publicidad —comercial o política— como otros de desinformación sistemática, engaño y manipulación de la población o el conjunto potencial de individuos receptores de los medios de comunicación de masas).

Finalmente, en este esbozo del análisis de la comunicación social, hay que mencionar lo que representa para el trabajo sociológico contemporáneo el desarrollo de la técnica de investigación de las diversas formas de discurso comunicativo conocida como *análisis de discurso* (a este respecto, cabe mencionar de manera destacada la obra de Teun van Dijk que desarrolla desde los años 80 en adelante).

En el uso de esta técnica hay implícito un supuesto básico: el recurso discursivo de la utilización de significantes y significados recurrentes o repetitivos y la elección de un tipo de discurso antes que otro determinan cuál será la interpretación más probable que realizará el receptor de dicho mensaje o discurso. Lo que se pretende medir es la cualidad de los discursos sociales con los que interactuamos y nos comunicamos; se pretende, por tanto, extraer los rasgos discursivos más relevantes y constantes que podrían estar en la base de la explicación de cómo tienen lugar los procesos cultural-cognitivos que dan forman a las opiniones, las ideologías, los estereotipos y las valoraciones y visiones del mundo que los seres humanos sustentamos y en las que apoyamos las decisiones que articulan nuestros cursos de acción. El uso de la herramienta del análisis del discurso se apoya en el fundamento metodológico crucial que representa la concepción de la comunicación como el proceso social básico en el que tiene lugar, a la vez, la conformación, el intercambio y la reproducción de los símbolos que son parte de una cultura.[7]

7. En la aplicación de la técnica del *análisis de discurso* se entrecruzan supuestos metodológicos de origen diverso: por un lado, la pragmática, como se ha dicho, que ofrece el fundamento para consti-

El desarrollo del análisis del discurso implica, por un lado, la superación del uso de la técnica puramente cuantitativa que es el *análisis del contenido* (usada fundamentalmente durante la Primera y Segunda Guerra Mundial) y, por otro, la aplicación operativa de la teoría pragmática-lingüística en el análisis de los mensajes (mediáticos y de otros tipos, como los discursos históricos o literarios). La superación de la técnica cuantitativa del análisis del contenido se concreta en detectar la deficiencia que implica la simple contabilización de términos si en esta contabilización no se superpone el contexto discursivo en el que predominan los términos y, por tanto, se añade en el análisis el valor de significado que tal contexto introduce en los términos cuantificados. Lo que aporta la teoría pragmática para el análisis de los mensajes es la perspectiva con la que poder evaluar la presencia de inferencias y relevancias de significado implícitas en los rasgos discursivos.

2. La comunicación de masas en el siglo XX

Constituye un lugar común que el siglo XX fue el siglo de la comunicación. Así como en el apartado anterior nos deteníamos en la *teoría pragmática* e insinuábamos nuestra preferencia por el *modelo de la inferencia* frente al *modelo del código* de etapas anteriores en el estudio de la comunicación, para entender el estado actual de la investigación nada mejor que hacer un seguimiento del desarrollo tecnológico de los medios de comunicación y exponer, aunque sea de manera sucinta, las teorías y modelos más importantes aparecidos a lo largo del siglo, fruto de la demanda de distintos sectores (empresariales, políticos, ideológicos, académicos) y de la investigación empírica desarrollada en este campo.

El invento de la imprenta a mediados del siglo XV fue uno de los factores que más contribuyó al desarrollo de la sociedad moderna. Esta importancia podrá ser constatada, por ejemplo, en *a*) la preocupación que manifiesta la Iglesia, ante la rápida difusión del protestantismo, por la creación en 1622 de la *Sacra Congregatio de Propaganda Fide*, *b*) en el interés y uso que mostrarán los empresarios desde comienzos de la revolución industrial por la información y la publicidad, y *c*) por la importancia

---

tuir un dominio o campo de conocimiento interdisciplinario, esto es, lo comunicacional y lo social; por otro, supuestos que provienen directamente del conocimiento sociológico relativos a los rasgos sociales macroestructurales, microestructurales y locales de los fenómenos sociales captados en forma discursiva (como ejemplo, basta citar los trabajos empíricos de Van Dijk relativos al discurso racista en los medios o al contenido ideológico y propagandístico presente en las declaraciones públicas de los políticos); y, finalmente, supuestos metodológicos relativos al campo de la psicología cognitiva y de la teoría del conocimiento, como por ejemplo, la comprensión de la conducta humana desde sus rasgos cognitivos por medio de las nociones de «módulo» y «modularidad» (que están en la base, por ejemplo, de la *perspectiva de la aculturación o teoría del cultivo* de G. Gerbner, *la teoría social cognitiva* de la comunicación de masas de A. Bandura, o de diversos estudios empíricos relacionados con los elementos de violencia presentes en el discurso de la televisión).

UNIVERSITAT DE VALÈNCIA

que darán los gobiernos —tanto democráticos como autoritarios— durante los siglos XIX y XX a la comunicación política. Por eso, cuando a finales del siglo XIX la prensa se convierte en prensa de masas, la comunicación pasará a ser uno de los ejes fundamentales de la nueva sociedad y la información, la publicidad y la propaganda, además de constatar su crecimiento en espiral, se convertirá en tema principal de investigación. Según avanza el siglo XX, la sociedad —empujada por el desarrollo de los distintos medios de comunicación y por la dependencia que manifiestan las masas, los públicos y/o las audiencias de los mismos— será definida a finales de este siglo como *sociedad de la información*. Algo de esto querían decir a principios del siglo pasado sociólogos como Gabriel Tarde, Ferdinand Tönnies o Robert E. Park, cuando subrayaban la emergencia de la prensa o destacaban la importancia de los públicos como los nuevos conglomerados de la sociedad.

La prensa —y más tarde el resto de los medios de comunicación— surgen como un servicio social y público, como una forma de canalización o control de la sociedad y como un negocio que puede y debe aportar beneficios. Son tres dimensiones que acompañarán siempre a los medios de comunicación de masas y que no siempre mantendrán el equilibrio deseado. Ahí están las tensiones entre titularidad pública o privada de los medios, la información al servicio (o no) del interés general, el monopolio real o encubierto de la información por parte de gobiernos (totalitarios y algunas democracias) y grupos empresariales de información o la tendencia neoliberal de las últimas décadas que considera la industria de los medios (comunicación, información e informática) como uno de los sectores empresariales que más beneficios puede aportar.

Si en un principio los medios de comunicación son contemplados más como un servicio público o una representación de la opinión pública, la idea de poder (control) y de beneficio entrará con la llegada de la publicidad y la prensa de masas. La información dará paso a la publicidad y la propaganda y la comunicación pública, en cierto modo, estará supeditada al beneficio (publicidad) y al control social (propaganda). El ejemplo lo tenemos en países como la Unión Soviética, la Alemania nazi o la Italia fascista, donde la llegada de ideologías extremas al poder provocarán un fuerte control de los medios de comunicación y llamarán información a lo que es sencillamente propaganda. Pero el ejemplo también podría extenderse a las llamadas sociedades democráticas, incluidas las actuales.

La implantación y desarrollo de los medios van por delante y justo en el período de entreguerras salta la preocupación por formar buenos profesionales de la información (Escuelas de Periodismo) e investigar una realidad (comunicativa) que impacta mucho y de la que se conoce poco. Aparece la «investigación en comunicación de masas» y se elaboran las primeras teorías sobre los medios y los efectos que ejercen en la sociedad. Estamos en los años en que la información es sinónimo de propaganda, algunos teóricos del pensamiento social difunden la idea de que la sociedad es una sociedad masa, la tensión y la crisis se extienden a la sociedad,

la economía y la política y cuando se habla de opinión pública, por ejemplo, se piensa en algo que puede crearse o controlar a placer desde los medios. Así como la sociología del conocimiento europea en estos años estaba preocupada por el origen y las formas de pensamiento dominantes en la sociedad (ideologías, religiones, mentalidades, culturas, etc.), la escuela norteamericana desviará su atención al pensamiento de la vida cotidiana, la cultura popular, la formación de la opinión pública y todo aquello que viniendo de los medios puede influir en el público. Por eso, y porque la Segunda Guerra Mundial se libra fuera de Estados Unidos, las primeras y mejores investigaciones en comunicación de masas (hasta 1960) se realizaron allí.

2.1. Expansión de los medios de comunicación

Aunque se pueda aceptar que el siglo XX es el siglo de los medios, el hombre a lo largo de la historia ha ido arrancando de la necesidad formas de comunicación que han posibilitado después lo que llamamos *comunicación mediada*. En un principio —nos imaginamos— se valía de la comunicación gestual y de la sonora hasta que un día codificó la voz y apareció el lenguaje. Pero como las palabras vuelan y desaparecen con el tiempo, el deseo y la expresión harán posible que el tiempo la transforme en escritura y en imágenes. Los lenguajes y códigos, las imágenes pintadas, esculpidas o construidas transformarán la comunicación en arte; la técnica y el ingenio pondrán el resto: el papiro, el pergamino, el papel, las planchas y la imprenta. La cosificación de la noticia, aparte de la cantidad, la rapidez y la economía, hará posible que la comunicación interpersonal pueda convivir con la comunicación mediada. La impresión se dejará notar en el libro, en las hojas y, sobre todo, en la prensa. En el siglo XVII aparece, además de la publicidad y la propaganda, la prensa regular, en el XVIII la prensa diaria y en el XIX esta prensa hará posible que los proyectos políticos de democracia, el progreso económico, la lucha por los derechos y las libertades y el papel de las ideologías se convierta en prensa de masas.

El siglo XX contempló el desarrollo de medios como la fotografía (1831), el telégrafo (1837), el teléfono (1876) y el cine (1851 y 1895), pero sobre todo será testigo de otros nuevos que, junto al cine y la prensa, se constituirán en los medios industriales de comunicación de masas; nos referimos a la radio (1922 y 1925), la televisión (1935 y 1945) e Internet (1968 y 1996).[8] La investigación en comunicación de masas y las teorías que aparecen paralelamente a esta investigación a partir de los años veinte tomarán como objeto de estudio a todos estos medios, siendo la televisión la que ha acaparado el mayor número de estudios. Aparte de las fechas indicadas, habría que destacar su evolución técnica, como, por

8. Las fechas que se indican señalan, respectivamente, las primeras emisiones o uso de cada medio y el inicio de su expansión en la población.

ejemplo, el paso del cine mudo al sonoro (1927), la entrada del transistor (1947) y la aparición de nuevas hondas de emisión, el paso de la televisión en blanco y negro a la televisión en color (1960), el ordenador personal (años ochenta) y el uso popular de Internet (1996) y la aportación que hacen a todos estos medios las nuevas tecnologías de la información (electrónica, informática y telecomunicación).[9] Por todo esto, porque los descodificadores están en teoría al alcance de todo el mundo, porque es mucha la información (con sus variantes de publicidad y propaganda) que sale al espacio público y porque la producción, distribución y consumo se hace en masa, nuestra sociedad está «marcada» y contextualizada por la información.

2.2. La investigación en comunicación de masas

La indagación en comunicación de masas *(Mass Communication Research)* se inicia con el estudio de Harold D. Laswell sobre las técnicas de propaganda en la Primera Guerra Mundial (publicado en 1927) y hasta mediados de los años cincuenta este tipo de investigación será eminentemente norteamericana. Finalizada la Segunda Guerra Mundial, la investigación se retoma en Europa y lentamente se va extendiendo por el resto de países del mundo. Eso significa que la investigación, por los menos en sus inicios, está fuertemente influenciada por intereses políticos, militares, económicos y académicos norteamericanos, pero a partir de los años sesenta, la fabricación de tecnología informativa, la producción de contenidos mediáticos (desde la información hasta productos de entretenimiento), la distribución de estos productos, la investigación y teorización sobre los medios y su significado en la sociedad será compartida por otros países del mundo. Tal situación llevará a que se multiplique la investigación, se amplíen las teorías y modelos y el mundo de la comunicación se vuelva transnacional.

El punto de partida de la investigación empírica marcada por la importancia que la información (la propaganda como arma psicológica) manifestó tener en la Primera Guerra Mundial, el interés que los gobiernos darán al sistema y al control de las comunicaciones, la creencia popular —apoyada por ciertas teorías— del poder omnímodo de los nuevos medios de comunicación, el peso de la publicidad comercial y de su investigación para vender más y mejor, la necesidad por parte de gobiernos, grupos de presión y elites de controlar a la opinión pública (propaganda) y por el apoyo científico —paradigmático y reduccionista— que recibirá la investigación norteamericana desde los marcos teóricos del funcionalismo y el conductismo. Muchos de estos condicionantes seguirán presen-

9. Un referencia a la historia de los medios de comunicación puede verse en: Williams, Raimond (1971), *Los medios de comunicación social*, Barcelona: Península; De Fleur, Melvin L. y Ball-Rokeach, Sandra, J. (2000), *Teorías de la comunicación de masas*, Barcelona, Paidós.

tes en la investigación, pero eso no impedirá la revisión y la autocrítica (desde finales de los años cincuenta), la aceptación de nuevos marcos teóricos y metodológicos, la sumisión a las condiciones técnicas y económicas que impone el mercado y la aceptación de un espacio público, abierto y globalizado, extensible a todo el mundo.

Siguiendo el criterio de poner un marco temporal a las investigaciones en comunicación realizadas a lo largo del siglo XX, y subrayando la dificultad para establecer y diferenciar etapas, destacamos las fases y aspectos más importantes:

Primera fase: 1918-1939

Se investiga en Estados Unidos y algunos países de Europa sobre prensa, radio y cine. Son años en que domina un ambiente bélico o prebélico, con una gran carga ideológica y la información, como proceso unidireccional, se pone al servicio de aquellos que detentan el poder: gobiernos, ejército y empresas. Por eso, el proceso social de la comunicación, más que información es propaganda y publicidad y a ellas van dirigidas las mejores investigaciones. Los marcos teóricos principales que amparan la investigación, son: la teoría de la sociedad de masas, el funcionalismo y el conductismo. La investigación principal va dirigida a los efectos que producen los medios que, según las teorías de rango medio en uso (estímulo-respuesta, aguja hipodérmica, de la bala, comunicación unidireccional, etc.) producen efectos directos, poderosos e inmediatos y se llega a la conclusión de que quien controle los medios, también controlará la sociedad. Al servicio de esta investigación empírica y cuantificable van apareciendo nuevas técnicas, como las escalas de actitud (años veinte), las encuestas de opinión (años treinta) y, según nos acercamos a los cuarenta, se va perfeccionado la técnica del análisis de contenido.

Segunda fase: 1940-1959

Esta etapa es principalmente norteamericana y sus estudios, hallazgos y teorías han servido, desde la aportación y desde la crítica, a la mayor parte de las Escuelas de Periodismo y a las nacientes facultades de Ciencias de la Información. Estamos en la etapa del paradigma dominante norteamericano, donde el funcionalismo y el conductismo se explayan a lo largo y a lo ancho en este campo de la investigación. Se sigue entendiendo la información como persuasión y en cuanto a los efectos, éstos ya no son tan poderosos como se había pensado en un principio; ciertos factores intermediarios limitan el poder de los medios y sus efectos son mínimos o limitados: la exposición y percepción selectivas, la pertenencia del receptor a distintos grupos (sobre todo los primarios), el papel intermediario de los líderes de opinión o el peso del de clima de opinión son algunos de los factores que se interponen entre el poder del mensaje y los efectos posibles sobre el público. Las teorías más destacadas de esta fase

intentan recalcar el papel reforzador de los medios, el freno que pone la psicología cuando el individuo se expone a los medios, la consonancia o disonancia que aparece entre las ofertas de los medios y el interés del receptor y las fases (dos) que dominan en el proceso de comunicación. Además, a todo esto hay que añadir el perfeccionamiento de las técnicas mencionadas anteriormente, dominando en la mayor parte de ellas el carácter cuantitativo de la medida.

Tercera fase: 1960-1979

A finales de los años cincuenta la investigación en comunicación de masas llega a otros países y la perspectiva monolítica del paradigma dominante empieza a resquebrajarse. Vienen las críticas desde el interior de Estados Unidos pero, sobre todo, desde Europa.[10] Aparte de las críticas de autores como Charles Wright Mills, Franz Böckelmann, Todd Gitlin y Elisabeth Noelle-Neumann, están los nuevos paradigmas,[11] las nuevas teorías, los nuevos métodos y las nuevas técnicas, sobre todo las cualitativas. Sin embargo, y lo veremos en el apartado de la comunicación política, aunque muchas de estas perspectivas son asumidas por la investigación norteamericana, el mundo estará sometido en las últimas décadas del siglo a lo que Paolo Manzini[12] llama «proceso de americanización».

Esta tercera fase que, desde el punto de vista de los efectos de los medios, algunos llaman de transición, conlleva un cambio de perspectiva sobre los medios en todas sus dimensiones: en la investigación se tendrá en cuenta tanto cada una de las partes del proceso de la información (fuente, emisor, comunicador, canal, mensaje, códigos, receptor) como su contexto (político, económico, técnico, social y, en el tema de los efectos, el clima de opinión). Las perspectivas teóricas, como veremos en el apartado siguiente, incluirán nuevos marcos teóricos como el estructuralismo, la semiología, la etnometodología o el interaccionismo simbólico. En cuanto a métodos y técnicas de investigación, irán ganando terreno los cualitativos (análisis del discurso, técnicas de análisis de contenido más cualitativas, la entrevista abierta, los grupos de discusión). Si en los primeros cuarenta años de la investigación se entendió la información desde el

10. Entre los autores más importantes, pueden citarse: Blumer, Herbert (1982), *El interaccionismo simbólico*, Barcelona, Blume; Mills, C. Wright (1985), *La imaginación sociológica*, México, Fondo de Cultura Económica; Habermas, Jürgen (1981), *Historia y crítica de la opinión pública*, Barcelona, Gustavo Gili; Gitlin, T., «Media Sociology: The Dominant paradigm», en Wilhoit, G. C. y De Bock, H. (eds.) (1981), *Mass Communications Review Yearbook*, Londres, Sage; Böckelmann, Franz (1983), *Formación y funciones sociales de la opinion pública*, Barcelona, Gustavo Gili; Noelle-Neumann, Elisabet (1995), *La espiral del silencio*, Barcelona, Paidós; Wolf, Mario (1994), *Los efectos sociales de los media*, Barcelona, Paidós.

11. Denis McQuail contrapone al paradigma dominante nortamericano lo que él llama el paradigma alternativo, en McQuail, Denis (2000), *Teorías de la comunicación de masas*, Barcelona, Paidós, pp. 89-95).

12. Manzini, Paolo, «Americanización y modernización. Breve historia de la campaña electoral», en Muñoz Alonso, Alejandro y Rospir, Juan I. (eds.) (1995), *Comunicación política*, Madrid, Universitas, pp. 41-67.

punto de vista de la persuasión y los efectos principales fueron analizados como efectos directos, manifiestos y a corto plazo, a partir de ahora se buscará más la comprensión y se añadirán a los efectos anteriores otros como los indirectos, los latentes, los cognitivos, a largo plazo, los subliminales o simplemente el efecto de información. Ya no interesa tanto la inmediatez o el papel hegemónico del emisor, sino los efectos prolongados sobre el clima de opinión o la consideración del papel activo del receptor. Corresponden a esta etapa la teoría de los usos y gratificaciones, los modelos de difusión y la hipótesis del distanciamiento social.

Aunque ya venían trabajando desde más atrás, se pueden incluir en este período los estudios culturales de la Escuela crítica de Frankfurt, el punto de vista crítico y analítico de Herbert I. Schiller sobre el control (norteamericano) del proceso de la comunicación y las aportaciones inglesas (Raymond Williams, Denis McQuail, Jay G. Blumler y David Halloran), francesas (el estructuralismo de Abraham Moles y los estudios sobre cultura de Edgar Morin) e italianas (con Francesco Alberoni y la semiótica de Humberto Eco, entre otros) por sus críticas al paradigma dominante y por la aportación de nuevas perspectivas al estudio de la comunicación. Estos autores y muchos más, aunque arrancan a principios de los años sesenta, su producción se prolongará en muchos casos hasta el día de hoy.

Cuarta fase: 1980-2000

Esta cuarta fase es una prolongación (en autores, temas e investigaciones) de la fase anterior, destacando como más sobresaliente los estudios sobre comunicación política, la importancia que se presta al entorno, al marco o al clima de opinión en que tiene lugar la comunicación, al desarrollo tecnológico y concentración de medios y al proceso de globalización mediática. Si la televisión en color aparece a principios de los sesenta, este medio se convertirá en estos años (por su consumo e influencia) en el medio rey, concentrándose en la televisión la mayor (y más importante) parte de los estudios. A la investigación le preocupa el auge del mercado mediático, la influencia y el control que ejerce este mercado sobre la sociedad, el aumento, la segmentación y la calidad de las audiencias, la manera de influir los medios sobre los públicos, la creación de un gran espacio público informativo que irremediablemente arrastra a todos hacia la globalización y, finalmente, los cambios políticos acaecidos en las últimas décadas (en los gobiernos, en los partidos y líderes políticos, en los ciudadanos y en los medios) sitúan a la comunicación política como comunicación prioritaria en la sociedad. Por eso, las últimas teorías sobre los medios tienen una estrecha relación con la comunicación política, entre otras razones porque una parte importante de la investigación en comunicación ha utilizado como marco natural las elecciones y las campañas electorales. Entre las teorías destacamos la teoría de la fijación de la agenda (Maxwell McCombs), la teoría de la espiral del silencio (Elisabeth Noelle-Neuman) y la teoría de la propaganda (Noam Chomsky).

2.3. La comunicación y la influencia de los medios

Cuando se habla de la comunicación social y se contempla el número tan elevado de teorías, dos cosas aparecen claras: que es poco lo que se conoce y que son muchos los ángulos para su análisis. La comunicación social ha sido planteada, entre otros ángulos, desde los planos ideológico, político y económico, desde su control, desde las funciones que cumple para la sociedad, desde cada una de las partes del proceso de la información, desde sus efectos, desde las repercusiones culturales, desde las relaciones que mantiene con otros sistemas o con su entorno y la contemplación de la comunicación desde la tecnología que la sustenta. Aparece el punto de vista de las grandes teorías y el de las de rango medio. Si en un principio predominaban más los planteamientos teóricos, con el tiempo las teorías se apoyarán más en la investigación empírica.

En la tabla 12.1 se recogen los epígrafes más generales y, como veremos más adelante en su explicación, detrás de cada uno de ellos podrán encontrarse numerosas escuelas, teorías, modelos e hipótesis. Algunas de estas teorías y modelos, por la importancia que les concede la sociología, se exponen con más detalle en el primero y los dos últimos apartados del capítulo.

Tabla 12.1

1.	Interaccionismo simbólico.
2.	Teoría de la sociedad masa.
3.	Funcionalismo.
4.	Conductismo.
5.	Teorías marxistas.
6.	Enfoques culturalistas.
7.	Enfoques tecnológicos.
8.	Teorías normativas.
9.	Teorías sobre el mensaje.
10.	Teorías sobre los efectos.

1. Gabriel Tarde,[13] a finales del siglo XIX, destacaba la importancia de los públicos frente al de las masas —tal como defendía Gustavo Le Bon— subrayando la importancia de la prensa y de sus públicos, adelantando en casi medio siglo la hipótesis de la comunicación en dos fases (Lazarsfeld y Berelson) y el papel destacado de los líderes de opinión, es decir, el papel de aquellos lectores de prensa que informan posteriormente de sus contenidos a los miembros de los grupos en que se mueven. Sin embargo, la primera de las teorías que intenta explicar la comunicación y por extensión, la comunicación mediática, gira en torno al intercacionis-

13. Tarde, Gabriel (1986), *La opinión y la multitud*, Madrid, Taurus; Le Bon, Gustavo (1968), *Psicología de las multitudes*, Buenos Aires, Albatros.

mo simbólico y la Escuela de Chicago. Esta teoría[14] intenta destacar la importancia del lenguaje o de los códigos simbólicos en la formación del pensamiento humano, en los procesos de comunicación e interacción humana y en el desarrollo de la sociedad. Las personas no reaccionan tanto ante la realidad, sino ante la imagen que se forman de la misma, y ese proceso pasa por los símbolos y el uso que se hace de los códigos y lenguajes. Entre los puntos más importantes de esta perspectiva, se podría destacar: *a*) la imagen que nos formamos los humanos de la sociedad como un sistema de signos y significados, *b*) la explicación que damos al comportamiento humano como el resultado de algo convenido socialmente y previamente internalizado, y *c*) que la interacción simbólica de alguna manera fundamenta la idea que las personas tienen de sí mismo, de los demás y de los lazos que las unen. Por eso, tanto la conducta individual como la social dependen de las construcciones subjetivas y de las imágenes que cada uno nos hacemos de los actores que intervienen en la vida social.[15]

2. Tanto la psicología de las multitudes como la teoría de la sociedad de masas encontrarán en el desarrollo de la prensa —y posteriormente en el resto los medios de comunicación— uno de sus fundamentos para hablar de la homogeneización, nivelación y masificación de la sociedad. Los teóricos, cuando hablan de las causas de este tipo de sociedad,[16] al final citan a los medios y a su producto principal, la cultura de masas. Los medios han creado un nuevo tipo de cultura, distinta a las culturas elitista y popular tradicional y que, en la terminología de Humberto Eco, correspondería a la cultura de los «integrados».[17]

La *teoría de la sociedad masa* se convierte en el marco teórico de las primeras investigaciones empíricas sobre los medios y su influencia sobre el público, aunque en temas como la masificación, la mediocridad o la cultura de masas, pervivirá hasta el día de hoy en el entorno de los medios. La relación de esta teoría con los medios de comunicación se debe principalmente: *a*) la transformación de la prensa en medio de masas y, en los años de su elaboración teórica, al refuerzo que reciben estos medios por la aparición de la radio; *b*) como decíamos antes, los estudios de la primera fase de la investigación se apoyan en la idea de una sociedad masa, unos receptores «masa» y unos medios de comunicación tan poderosos que producen efectos directos e inmediatos sobre la audiencia. Los estudios realizados desde el funcionalismo y el conductismo se apoyarán en algunos postulados de la teoría de la sociedad de masas, *c*) esta teoría

14. Que cuenta entre sus primeros teóricos a J. Locke, E. Kant, J. Dewey, W. James y Ch. Pierce, es desarrollada por Ch. H. Cooley y H. Herbert Mead y es continuada, entre otros, por H. Blummer, H. Pross, J. G. Manis y B. M. Meltzer.

15. DeFleur, M. L. y Ball-Rokeach, S. J. (1996), pp. 43-44.

16. Entre las causas más importantes, los teóricos suelen citar: la expansión del capitalismo, el proceso de industrialización, el crecimiento urbano, el crecimiento demográfico, la tendencia al igualitarismo, el fortalecimiento del Estado, el aumento de la burocracia y la llegada de los medios de comunicación de masas.

17. Eco, Umberto (1965): *Apocalípticos e integrados*, Barcelona, Lumen.

parte del supuesto de que la sociedad es de gran tamaño, el público está atomizado, la comunicación está centralizada, es unidireccional y vertical y que quien detenta el poder, desde los medios puede ejercer el control y la manipulación y devolver el «equilibrio» a la sociedad.[18] Incluso, para algunos, los medios pueden cumplir funciones psicológicas especiales, como ofrecer al receptor una identidad, el modo de llegar a ella y en caso de no conseguirlo la manera de superar el fracaso.[19]

3. Para el *funcionalismo*, los medios de comunicación forman parte y contribuyen al funcionamiento del sistema social aportando información, continuidad en la cultura y en los valores, orden, control y estabilidad, integración, motivación, orientación y adaptación. Los medios permiten al sistema tener una visión (más o menos exacta, coherente y completa) del conjunto y constituirse en sistema de conexiones entre las partes para asegurar la integración, el orden interno y la satisfacción de ofertas y demandas.[20] Si pudiera destacarse alguna de las muchas funciones que desempeñan los medios, ésta sería la función de integración social. También los funcionalistas constatan que el subsistema de la comunicación social no implica orientación ideológica alguna, porque los medios se presentan como independientes y autorregulables en relación a las exigencias del sistema.

4. El *conductismo*, como teoría psicológica, está presente de manera especial en las dos primeras etapas de la investigación en comunicación de masas a través de la experimentación y la psicología social. En la primera domina el modelo watsoniano (estímulo-respuesta) E - R, incluyendo en E: la fuente, el emisor, el canal y el mensaje y, en R: las audiencias y su comportamiento a través de los efectos. Es un modelo vertical y unidireccional que carga el peso principal en el elemento condicionante, es decir, en los medios; los receptores, en cierto modo, estarían a merced del poder de los medios. En la segunda de las fases, el modelo se amplía: E - O - R, porque la investigación experimental ha constatado que la respuesta (R) no es un fiel reflejo del estímulo (E), ya que en la presunta caja negra y vacía de la personalidad se deben incluir las llamadas variables internas o intervinientes del sujeto, que también condicionan la conducta. La teoría de los factores intermediarios (paradigma dominante) aplicada a la comunicación descubrirá en sus investigaciones que hay factores de la personalidad (exposición y percepción selectivas, motivación, actitudes, etc.) que condicionan (frenan) la influencia de los medios en el público y, por tanto, hay que aceptar que el poder de los medios no es tan fuerte como se había pensado en la primera de las fases.

5. En todos los *enfoques marxistas* se hace referencia a una clase dominante que, utilizando los poderes político y económico, impone su

18. McQuail, Denis (2000): *Introducción a la teoría de la comunicación de masas*, Barcelona, Paidós, p. 131.
19. Mills, C. Wright, p. 292.
20. McQuail, Denis (2000), p. 77.

ideología, así como la creencia de la legitimidad de su dominio. Los medios de comunicación, no solamente actúan como parte del entramado económico —como factores de producción y de beneficio—, sino que son utilizados para difundir y defender los intereses de la clase dominante. El enfoque clásico (Marx y Engels) considera a los medios como parte de la propiedad privada, están al servicio económico e ideológico de la clase burguesa y se encontrarían entre los instrumentos (aparatos) adecuados para transmitir falsa conciencia entre las clases dominadas. Marx no conoció la prensa como prensa de masas, pero sus intérpretes y analistas posteriores han intentado desenmascarar los mecanismos que utiliza la sociedad capitalista (nacional e internacional) en la producción, distribución y consumo de los contenidos ideológicos como forma de imponer su dominio sin recurrir a la fuerza. El enfoque económico-político, por ejemplo, orienta más sus investigaciones al análisis de la propiedad, producción y concentración de los medios que a la ideología que difunden. El entramado de los medios es un sector económico más que busca beneficios. Lo consigue, por ejemplo, a través de la publicidad y la atención que las audiencias prestan a los medios. Otros, como Luis Althouser, intentaron destacar la dominación ideológica que ejerce en los años 70 el estado (y la clase que le sustenta) sobre la sociedad civil a través de sus aparatos ideológicos, no ya como aparatos represores (ejército o policía), sino como instrumentos (instituciones) encargados de asegurar, garantizar y perpetuar el monopolio de la violencia simbólica.[21] Antonio Gramsci, a través del concepto de hegemonía, intenta resaltar el papel de la ideología dominante: cómo actúa, cómo se reproduce, cómo trabaja al servicio de la clase dominante y cómo sobrevive y se impone, inconscientemente y sin violencia, al resto de la sociedad civil. Lógicamente, el grupo que ejerce el dominio moral e intelectual de la sociedad, tiene en los medios de comunicación uno de los mejores instrumentos para imponer su hegemonía.

6. Entre los *enfoques culturalistas* se pueden incluir, además del concepto de hegemonía de Gramsci, las aportaciones de la Escuela de Frankfurt, los estudios culturales de la Escuela de Birminghan en los años 60, la teoría del cultivo de George Gerbner, algunos estudios feministas sobre el género y la industria cultural en el contexto de la globalización. De alguna manera, hablar de medios de comunicación implica hablar de algo que difunden, algo que reproducen y mucho que crean, es decir, de cultura. Por eso, no sería un atrevimiento afirmar que todos aquellos que se han preocupado por el estudio de los medios, desde algún ángulo han tocado un producto muy amplio y complejo que llamamos *cultura.*

Los críticos de la Escuela de Frankfurt, por un lado, intentan explicar el fracaso revolucionario anunciado por Marx, ya que la correspondencia entre clase e ideología no se ha cumplido. Por otro —y en estrecha relación con lo anterior—, la ideología de la clase dominante en el mundo oc-

21. Mattelart, Armand y Michelle (1997), p. 65.

cidental se ha impuesto sobre el resto de las clases, gracias a la difusión de una cultura universal, estandarizada y comercializada, difundida principalmente por los medios. La industria de la cultura ha creado una sociedad unidimensional (Herbert Marcuse), sometida a los cánones de la racionalidad técnica.

El centro de Birmingham, herederos en parte de las Escuela de Frankfurt y de la Escuela de Chicago, se orienta hacia el estudio de la ideología que aparece en los medios y la significación que dan a la misma los distintos subgrupos sociales (jóvenes, trabajadores, minorías étnicas, grupos marginales, etc.). En este sentido es importante destacar la atención que prestan a las distintas «lecturas» o códigos utilizados por la gente en torno al mensaje, desde lo que busca o pretende el emisor hasta las interpretaciones diferenciadas que hacen los distintos receptores.

La teoría del cultivo destaca la importancia de la televisión en la sociedad actual y la capacidad que tiene este medio de crear mundos simbólicos sustituyendo, incluso, a la experiencia personal en la percepción e interpretación de la realidad. El proceso de cultivación es un proceso de propaganda realizado desde la visión estereotipada, distorsionada y selectiva que el medio televisivo hace de la realidad. Como dice McQuail, «la televisión proporciona a mucha gente un entorno simbólico, coherente y prácticamente completo, del que manan normas de comportamiento y creencias sobre una amplia gama de situaciones reales. No es una ventana abierta al mundo ni un reflejo suyo, sino un mundo en sí»,[22] es decir, la realidad se juega en los medios y, de todos ellos, en la televisión.

En relación con los estudios culturales y enlazando con una larga tradición sobre estudios feministas, en las últimas décadas del siglo XX prestó especial atención al lugar de la mujer ante los medios: la cultura dominante que irradian los medios (patriarcalista), el uso (y abuso) de los estereotipos masculino y femenino, usos y demandas de la mujer en la programación, significado de cierto tipo de programas para la mujer como los llamados «rosa», «culebrones» o «estéticos», etc. Lo que sí parece quedar claro en la investigación es que la descodificación, como en otras muchas variables, es distinta (habría que matizar) en la mujer y el hombre.

Finalmente, hay que mencionar a los avances tecnológicos en la comunicación y al proceso de culturización al nivel global. Las nuevas tecnologías (relacionadas con la informática, la información y la comunicación) han hecho posible la expansión del mercado en este sector, la superación de los límites de espacio y tiempo y el acceso a una cultura mediática global, que refuerza la estructura y el control (económica y política) del viejo y nuevo orden mundial.[23] Se mantienen las relaciones «Norte» (países desarrollados) «Sur» (países en vías de desarrollo), la cultura transnacional pasa claramente (está dominada) por las leyes del mer-

22. McQuail, D. (2000), p. 548.
23. Chomsky, Noam (2002): *El nuevo orden mundial (y el viejo)*, Barcelona, Crítica.

cado, con este orden rebrotan las prácticas imperialistas y colonizadoras (Herbert Schiller) y se plantea un grave problema para las identidades culturales de tipo nacional o local.

7. Los enfoques tecnológicos intentan destacar la parte técnica e industrial en el campo de la comunicación. Hay una estrecha relación entre tecnologías de la información, industrias de la cultura y audiencia como mercancía. La revolución electrónica ha puesto al alcance de todo el mundo el acontecer más relevante (según los emisores) y las audiencias, desde su casa, pueden contemplar en directo, por ejemplo, cómo se desarrolla la Guerra del Golfo. Estamos ya en la aldea global y el medio, como decía Marshall McLuhan, determina el mensaje. H. M. Innis (1950) y más tarde Paul Gouldner (1976) están en esta línea de destacar la influencia de los cambios en las tecnologías de la información en los cambios sociales y culturales. Sin caer en tales determinismos, se puede aceptar que en las últimas décadas ha habido un cambio espectacular (revolución) en el campo de las comunicaciones. La expansión e irrupción en el mercado de nuevas tecnologías de la información, el incremento del flujo comunicativo, la informatización de la mayor parte de la actividad social, la dependencia (comunicación interactiva), incluso individual, que los humanos tenemos de los medios y las repercusiones que todo esto tiene en el ámbito global han llevado a algunos ha definir esta sociedad como sociedad de la información.

8. Las *teorías normativas* intentan describir la relación que debe o debería existir entre los medios, los ciudadanos y el poder. Nos remite, entre otros aspectos, a la normativa y al control que ejercen los poderes públicos sobre los medios, a la titularidad (y servicio) pública o privada de los mismos, a la independencia que reclaman los profesionales de la información y a las exigencias de la audiencia en cuanto destinatarios últimos de la comunicación. Las teorías (que se traducen en normativas que regulan el uso de los medios) oscilan desde las posiciones más autoritarias, hasta las más democráticas y participativas y en todas ellas puede observarse un posicionamiento ideológico, político, jurídico y ético. Entre las más importantes, podrían citarse: La autoritaria, la soviética, de la responsabilidad social, de la libertad de prensa, la desarrollista (Informe McBride) y la democrático-participativa.[24] Una ampliación de los enfoques tecnológicos y normativos puede verse en el último apartado de este capítulo, «globalización y control de la información».

9. En las *teorías sobre el mensaje* se incluyen todas aquellas aportaciones sobre los contenidos de los medios, hechos desde la lingüística estructural y la semiología. Frente a la primera idea de que el sentido del mensaje es más o menos único, manifiesto y un reflejo de las intenciones del emisor, la semiología destaca la existencia de diferentes códigos o lecturas en torno al mismo texto, de la importancia del contexto en el que se

24. En el libro de D. McQuail (2000), *Introducción a la teoría de la comunicación de masas*, Barcelona, Paidós, pp. 195-241, puede encontrarse una exposición amplia de todas estas teorías.

mueven, del significado denotativo y connotativo del mismo y que la investigación debe extenderse, además de a la lengua escrita o hablada, a otras formas de comunicación apoyadas en imágenes, sonidos, gestos o cualquier otro soporte portador de significación. En el apartado «El análisis de la comunicación» se hace una exposición detallada de una de las últimas teorías, la *teoría de la pragmática lingüística* y del uso de la técnica *análisis del discurso*.

10. Las *teorías sobre los efectos* —y la investigación empírica que les ha acompañado desde los años veinte— son las que más espacio (tiempo, personal y dinero) han ocupado en el tema que estamos tratando. No hay que olvidar que en torno a los medios, el tema de los efectos o influencia ha sido dominante durante todo el siglo XX. Las teorías han contemplado los efectos directos, manifiestos y explícitos, frente a los efectos indirectos, latentes y ocultos, los efectos a corto plazo frente a los a largo plazo, se pasó de tener una confianza ciega en el poder de los medios a darles solamente un poder limitado, a contemplar sólo el efecto de persuasión a considerar otros muchos efectos y así una larga lista hasta entender que el proceso de la comunicación es muy complejo y que la investigación debe incluir numerosas variables, especialmente aquellas que se relacionan con el contexto, el clima y el ambiente que rodea la comunicación. Entre las teorías y modelos más importantes se pueden citar las teorías del impacto directo, de los efectos limitados, usos y gratificaciones, espiral del silencio y *agenda setting*.

3. Comunicación política, democracia y opinión

3.1. La comunicación política

Las relaciones entre comunicación y política tienen una larga tradición. Lo confirman, por ejemplo, los tratados sobre *Retórica* y *Política* de Aristóteles, pero el estudio académico y disciplinar de la comunicación política, como campo diferenciado y emergente, hay que situarlo en los comienzos de los años cincuenta,[25] ocupando a partir de este momento una parcela destacada en los estudios de comunicación y confirmando, a su vez, los cambios que se están realizando en la sociedad, en la política y en la comunicación. Matizando un poco más, si consideramos los estudios electorales como estudios de comunicación política, la investigación arrancaría en 1940, siendo las elecciones norteamericanas el marco natural para los estudios de comunicación política, marketing político, publicidad política y la comunicación en general.

En el pasado clásico, la idea de comunicación política iba relacionada con el uso de la retórica[26] y, en el Barroco, la Ilustración y el Liberalis-

25. Nimo, D. y Sanders K. R (1981), en su obra *Handbook of Political Communication*, Beverly Hills, Sage, p. 12, lo sitúan en 1956 con la publicación *Political Behavior*, de Aulau, Eldersfeld y Janowitz.

26. Friedrich, K. I. (1961), p. 71.

mo, con la idea de representación.[27] Fue, sin embargo, la democracia moderna la que asumió este concepto como un «sistema de diálogos» entre las partes implicadas en la vida política y por eso los expertos, cuando intentan definir esta forma de comunicación, de una u otra forma, siempre harán referencia al proceso por donde fluye un número indefinido y cruzado de mensajes de todos los actores que participan en la vida política: el sistema político, el gobierno, los partidos y líderes políticos, las instituciones, los medios de comunicación, el sistema electoral y los ciudadanos. Tampoco nos olvidamos de aquel sector que se considera antisistema, de los indiferentes y apolíticos, de los expertos en comunicación, política e imagen y de todo aquello que representa el clima de opinión y la opinión pública, incluidas las encuestas.

Dentro de la comunicación, el campo de la comunicación política se ha desarrollado, principalmente, *a*) en torno a la retórica (el uso, los modos y la fuerza de la palabra), *b*) el desarrollo de la propaganda como forma de comunicación persuasiva, *c*) el análisis de las actitudes y valores políticos, *d*) las elecciones (y su estudio) como uno de los marcos naturales donde mejor se expresa la comunicación política, *e*) las relaciones entre el gobierno y los medios de comunicación, *f*) el papel de los medios (y todo lo que acompaña a la industria de la comunicación) y las nuevas tecnologías en la construcción del espacio político —real y virtual— y *g*) la imagen de una opinión pública cuantificada y manipulada, cada vez más distante de su referente y sujeto real, que llamamos público. También sería oportuno decir que hay un modelo de comunicación política —desarrollado al amparo del marketing y la publicidad política— que la sociedad norteamericana ha elaborado y exportado— y que dentro de un proceso de «americanización»[28] el resto de las democracias formales ha ido poco a poco aceptando y asimilando como propio.

3.2. La comunicación electoral

La comunicación electoral, entendida como aquella comunicación política que se desarrolla en tiempos de precampaña y campaña electoral, remonta sus estudios a las primeras investigaciones en comunicación de masas, realizadas en el contexto electoral norteamericano transcurrido entre los años cuarenta y sesenta. Paul Lazarsfeld y colaboradores, por un lado,[29] y A. Campbell y colaboradores, por otro,[30] apoyándose en las cam-

27. Pitkin, H. F. (1985): *El concepto de representación*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
28. Manzini, P. (1995), pp. 156-168.
29. Son los estudios: *The People's Choice: How the voter makes up his mind in a presidential campaign* (1944), de Lazarsfeld, P. F., Berelson. B. y Gaudet, H., y *Voting: A study of opinión formation in a presidential campaign* (1954), de Lazarsfeld, P. F., Berelson, B. y McPheey, W. N. También podría añadirse: *Personal Influence: The part played by people in the flow of mass communication* (1955), de Katz, E. y Lazarsfeld, P. F.
30. *The Voter Decides* (1954), *The American Voter* (1960) y *Elections and the Political Order* (1966) de Campbell, A. y cols.

pañas electorales norteamericanas, someterán a prueba, el primero, hipótesis como la de la comunicación en dos fases, el papel de los líderes de opinión, el efecto de refuerzo de los mensajes políticos, la exposición selectiva y la importancia del grupo primario y, el segundo, focalizará sus estudios en el comportamiento de aquellos electores que tienen decidido el voto.

En la comunicación electoral hay tres elementos básicos, cuya presencia puede constatarse desde las primeras elecciones de la democracia formal: los partidos, los medios de comunicación y los electores. En torno a estos tres pilares básicos pueden asociarse otros elementos como, por ejemplo, la ideología, los líderes políticos y los expertos (partidos políticos); la propiedad y el control de los medios, el tipo de medio y el papel del periodista (medios de comunicación), y los resultados de todas aquellas técnicas de investigación que pretenden representar el punto de vista del ciudadano (electores). Y, aunque en el párrafo anterior destacábamos la importancia de los primeros estudios electorales y los temas que entonces consideraban prioritarios en una campaña electoral, desde la primera época del sufragio (primera mitad del siglo XIX) los tres elementos mencionados han ido cambiando en el tiempo según la fuerza de las circunstancias y el peso relativo de cada uno de ellos en la vida política de cada país.

Durante todo el siglo XIX (hasta la Primera Guerra Mundial) dominó un tipo de partido dominado por figuras destacadas y notables, por la fidelidad del electorado y la relación directa entre líderes y seguidores, la prensa de partido se constituyó en elemento de refuerzo de la comunicación oral y personal. Finalizada la Primera Guerra Mundial, el partido de notables dio paso al partido de masas, fortaleciendo su estructura interna para asegurar el control y la comunicación con sus miembros y votantes y se implantará tanto en las dictaduras como en las democracias.

La prensa, la radio y el cine desempeñaron una función importante en el nuevo modelo de comunicación política. Aparece la organización, la centralización y burocratización del partido y, aunque el componente ideológico y la fidelidad del elector hacia el partido es elevada, la comunicación será más mediada, populista y personal. En los años cuarenta y cincuenta sigue dominando el partido de masas con un fuerte aparato organizativo y un fuerte componente ideológico. Sigue la fidelidad en el electorado, la prensa de partido empieza a perder peso, los medios de comunicación se prestan a la labor de información y los partidos políticos utilizan las campañas electorales para orientar, convencer y representar las distintas corrientes de opinión.

A partir de los años sesenta, primero en Norteamérica, después en el llamado mundo occidental y, a finales de siglo, en todos los países del mundo donde se celebran elecciones, cambia la situación. Cambia la sociedad, los partidos y los medios de comunicación. Aparece la llamada democracia mediática o «la democracia centrada en los medios».[31] Las co-

31. Swanson, L. (1996), pp. 3-24.

municaciones se erigen en el centro de la vida y en política el referente principal se encuentra en los medios. La ideología, los valores y el proyecto del partido encuentra su mejor representación en el líder y su imagen y, en este proceso de puesta en escena (creación de imagen y personalización política del líder), trabaja el partido y todo su «aparato», incluidos los expertos. Y así como al líder político se le exigen cualidades de buen orador y actor, al periodista, traspasando sus labores de escribano (informador), le será fácil caer en la tentación de orientar y canalizar la vida política de los ciudadanos. El tercer lado del triángulo está formado por el electorado, más indeciso, más flotante, con menor peso ideológico y que pasa con relativa facilidad de un partido a otro. Además —y relacionado con la historia del sufragio—, grupos como los jóvenes, los mayores y las mujeres reclaman mayor protagonismo en la vida pública y a todos ellos —los que tienen el voto decidido, los flotantes y los emergentes— las campañas electorales, con no poca violencia simbólica, crean un nuevo espacio público cargado de espectáculo, de imágenes, de rituales y de promesas. El resultado de todos estos cambios eleva a primer plano el papel de los medios y los periodistas.[32] No sólo el ciudadano en general —o el elector en tiempo de campaña electoral— queda atrapado en las redes de la comunicación mediática, también los políticos van por detrás de los medios. Por un lado, muchas de las decisiones que deben tomar los gobernantes, los jueces, los parlamentarios o los líderes en general encuentran una respuesta adelantada (acertada o no) en los medios, trasladando la presión y colocando por detrás a los políticos; y, por otro, todo líder político necesita de los medios, aparecer en ellos, para crear o reforzar su imagen mediática. Al final de todo este proceso, el protagonismo mediático provoca distancia (desconfianza, indiferencia, volatilidad) entre la elite política y los ciudadanos, abriendo las puertas al populismo moderno: cualquiera que pueda llegar a los medios, puede abrir y mantener una relación directa (aunque virtual) con los ciudadanos, saltándose todo el proceso institucional.

3.3. Opinión pública, sondeos y democracia

En esta dramatización ordenada de la vida pública entran las encuestas. Aparecen justo en los comienzos de la investigación en comunicación de masas (años treinta). Fue tal su poder (con sus fracasos y aciertos, apoyos y críticas) que hasta el momento no sólo han sustentado infinidad de instituciones relacionadas con la investigación, sino que se han constituido en eje principal de la vida social en general, de la vida política y, sobre todo, del acontecer de las campañas electorales. Ha aparecido, emulando el «régimen de opinión» del liberalismo clásico, la «democracia de opi-

32. Minc, Alain (1995), *La borrachera democrática: El nuevo poder de la opinión pública*, Madrid, Temas de Hoy.

nión».[33] Una democracia dirigida por expertos y desde los medios, donde el referente principal ya no son los ciudadanos o los electores, sino los resultados de numerosas encuestas que dicen representar la opinión y la voluntad del conjunto de la población. Si Alexis de Tocqueville y John Stuart Mill hablaban a mediados del siglo XIX de la «tiranía de la opinión pública» como expresión de una mayoría inculta y manipulada que conseguía derechos políticos e imponía gobiernos, en la segunda mitad del siglo XX se impuso —desde los medios— la tiranía de los sondeos. Resulta que ahora la que manda en la mayor parte de los aspectos de la vida es la realidad «virtual» que transfieren los medios y no la realidad «real» de los ciudadanos, las instituciones y la autoridad de aquellos que ocupan los roles y, en lo referente a la vida democrática, la que marca la pauta ya no es la voluntad de todos y cada uno de los sujetos políticos, sino la opinión cuantificada y recogida en una encuesta de opinión e interpretada posteriormente por políticos, expertos y periodistas en un medio de comunicación. El problema no es la técnica de la encuesta de opinión —que en ciencias sociales todos sabemos hasta dónde puede llegar su grado de precisión—, sino los usos y abusos que hacen de ella todos aquellos que la manejan, especialmente los políticos y los periodistas.

Desde un punto de vista político se puede producir un fácil trasvase de las opiniones de la encuesta a las voluntades políticas, como si todo fueran resultados electorales. Esta distinción, que aparece clara a los ojos de una inteligencia media, no queda tan fácilmente reflejada en la agenda y en el clima que crean los medios de comunicación cuando publican y comentan datos de encuesta. Por eso, por el uso que se hace de los sondeos, éstos se convierten en agentes principales de la campaña electoral. La democracia de opinión, como decíamos, ha puesto su referente principal en los datos publicados de las encuestas y no tanto en las opiniones y voluntades reales de la población. Además se produce la paradoja política —de los políticos— que, en esa relación de amor y odio hacia las encuestas, su dependencia raya lo enfermizo a medida que nos vamos acercando al día y al escrutinio electoral. Por todo esto y muchas razones más, las encuestas contribuyen al reduccionismo de la vida política y al incremento de los fenómenos populistas.

Desde el punto de vista comunicativo, las encuestas publicadas son como el espejo donde los electores creen encontrar su verdadera imagen —lo que son, lo que piensan y lo que desean— y lo que se encuentran son imágenes deformadas, porque hay numerosos sesgos (muchos de ellos naturales) que no pasan (no quieren que pasen) a la consciencia de la audiencia: desde el diseño, el cuestionario y la muestra utilizada en la encuesta, hasta la selección de las preguntas publicadas, su interpretación, redacción y ubicación en el medio, el ocultamiento de datos, la publicación de la ficha técnica, la falta de contextualización y muchas

33. Wolton, Dominique (2001), *Penser la communication*, París, Flammarion.

cosas más que quedan recogidas en las críticas a esta técnica. En numerosas ocasiones, la lectura de los datos de una encuesta transmite la impresión de ser un pretexto para justificar cierto tipo de política y cierto tipo de información. Las encuestas son necesarias y útiles, pero el papel político y comunicativo que se les ha asignado traspasa la información técnica que pueden aportar. Por eso, desde 1946 (en que aparecen las primeras críticas por el fracaso en la predicción de las elecciones norteamericanas de este año), la desconfianza no ha dejado de aumentar. Pero ahí están las numerosas instituciones y empresas dedicadas a la demoscopia, que sondean diariamente el ser y el parecer de la población y que, a pesar de tanta crítica, cada día se hacen más y lo que es más importante, en el sistema social —y político— ocupan un lugar de preferencia.

3.4. Opinión y comunicación: el nuevo espacio público

Desde finales de la década de los setenta en adelante se produce, en el campo de la sociología de los medios de comunicación, «una vuelta a la idea del poder de los media». Emerge, en el ámbito académico pero también en el sentir social, la idea generalizada de que los receptores de los medios pueden difícilmente ejercer una selección racional y libre sobre el conjunto de mensajes que ofrecen los medios, especialmente cuando el mensaje es emitido por televisión y/o cuando éste es de carácter informativo y relativo a los acontecimientos de la vida pública y política. Este consenso sobre el poder de los medios es, además, promovido y confirmado por la experiencia fáctica de que la actividad política en las democracias liberales está mediada y fuertemente condicionada por la forma en la que presentan los medios todo tipo de acontecimientos políticos: campañas electorales, luchas entre partidos y líderes políticos, decisiones gubernamentales, campañas institucionales para la sensibilización social en determinadas líneas de actuación política, etc. Es decir, ahora se tiene clara conciencia de que los medios de comunicación de masas son poderosos instrumentos para la influencia política e instrumentos directos de la actividad política. Esto ocurre y se generaliza en los contextos sociales donde se ha alcanzado una estabilidad relativa del sistema político de democracia representativa y donde el juego de la política de la representación (es decir, sondeos, elecciones, competencia entre partidos y líderes, difusión de medidas políticas) se ha convertido en la rutina social, presente de manera permanente en la vida cotidiana de los ciudadanos y que constituye, gracias a la difusión mediática, el núcleo del espacio público posible en este tipo de contextos políticos. En la producción de este tipo de evaluación sobre el papel social y político de los medios de comunicación de masas han contribuido de manera especial algunas de las teorías y modelos que se desarrollan durante este período. Entre este conjunto de teorías destacan «la teoría de la espiral del silencio» o los modelos de

análisis que se conocen como el «modelo de la agenda» o el «modelo de propaganda».

3.4.1. *La espiral de silencio*

Esta teoría tiene que ser interpretada en el marco de un conjunto de respuestas que se ofrecen a la pregunta general que ha organizado buena parte de la investigación sociológica reciente sobre el papel social de los medios de comunicación de masas, esto es, la interrogación sobre cuál es el proceso característico por el que los medios de comunicación de masas estructuran las preocupaciones sociales y políticas —los temas de interés público— de los individuos. La «teoría de la espiral de silencio» ofrece para esta pregunta una respuesta en dos direcciones: en una abarca una explicación general sobre qué es proceso de opinión pública y en la otra articula el lugar de intervención en tal proceso de los mensajes de los medios.

A primera vista, lo que distingue a la propuesta de Elisabeth Noelle-Neumann respecto de las investigaciones más comunes sobre los medios es, precisamente, la elección del proceso de construcción e identificación de la opinión pública como la cuestión básica de la que requiere de una respuesta más completa y compleja de la que intuitivamente se deduce del uso de la técnica de los sondeos, por otro lado, de uso corriente en el funcionamiento de las democracias liberales. También se distingue por el método de trabajo con que se aborda la cuestión sobre qué es la opinión pública: la «teoría de la espiral de silencio» se compone, en su elaboración, de dos niveles. El primer nivel tiene una base teórico-empírica y se elabora a partir de los resultados obtenidos, por un lado, en los ensayos de experimentación psicológica con los que la autora de la teoría intenta captar el tipo de comportamiento individual común en medio de los grupos y, por otro, con las deficiencias que muestra la aplicación de la técnica del sondeo para la captación anticipada de los resultados en las elecciones periódicas que tienen lugar en los sistemas políticos democráticos. El segundo nivel de la teoría es de base historiográfica, por lo que la teoría recopila y hace síntesis del significado del término *opinión pública* desde los orígenes de su uso hasta las versiones de significado implícitos en los usos más recientes. El análisis de conjunto ofrece una comprensión de la opinión pública alejada del significado implícito en la técnica del sondeo —que induce a entender que la opinión es un estado captable en un tiempo acotado— y claramente decantada por una noción dinámica de la opinión, es decir, aquello a lo que denominamos opinión pública es un proceso social permanente e indisociable de la vida social en su dimensión colectiva y pública.

En el resultado final de este trabajo de análisis, el proceso de la opinión pública se concreta en la especificación de las condiciones en que se genera, esto es, las condiciones que promueven las dinámicas sociales de los individuos y los grupos, el ambiente social que emerge como resultado

de dichas dinámicas y el nivel en el que intervienen los medios de comunicación de masas. La teoría ofrece una sentencia general por la que la opinión pública —sobre cualquier tema que es objeto de interés general— se entiende como el producto de la interrelación y la afectación mutua de las condiciones que imponen cada uno de los elementos que componen en intervienen en cualquier proceso de la opinión pública en el mundo contemporáneo: los individuos particulares, los grupos sociales en los que se insertan tales individuos, el ambiente social que emerge en medio de un determinado contexto social y los medios de comunicación de masas.

El catalizador del proceso de formación de la opinión pública es la interacción entre los individuos y sus grupos de pertenencia. De manera más general, en la dimensión societaria es la interacción entre individuo y ambiente lo que constituye la vía abstracta en la que se canaliza cualquier proceso de opinión pública. Esta interacción se funda en un mecanismo básico —respecto de la formación de opiniones— por el que tanto el grupo como el ambiente pueden ejercer presión sobre el individuo para que oriente su reflexión y su opinión. En principio, esta interacción se concreta en una «presión del ambiente o del grupo sobre el individuo» para que adopte una determinada opinión que no es —generalmente— ni directa, ni intencionada, sino que el individuo para «no sentirse aislado» respecto de los grupos o del ambiente en los que opera, acomoda su opinión en consonancia a la opinión que percibe de ellos, y si no es posible tal acomodación, simplemente la silencia. Por tanto, el proceso de la opinión pública se compone tanto de la suma de posiciones públicamente expresadas sobre un tema o cuestión como de la suma de las posiciones silenciadas. El resultado de expresión o silencio de la opinión es consecuencia de la impresión individual de respaldo o rechazo —de comunidad o aislamiento— sobre las propias actitudes y posiciones que se precipitan alrededor de un determinado hecho —fenómeno social, información o expresión de actitudes de otros—. Ésta es la hipótesis básica de la teoría, esto es, la hipótesis de la espiral de silencio que acompaña a cualquier proceso de opinión pública.

La hipótesis de que la opinión pública toma forma en medio de un proceso en espiral que organiza la manifestación en público y el silenciamiento de opiniones surge a partir de los resultados contradictorios que ofrecen los sondeos de opinión respecto de los resultados reales en las elecciones generales que la autora analiza, los de Alemania en 1965 y 1972 y que conceden respectivamente la victoria al Partido Cristianodemócrata, para la primera campaña, y al Partido Socialdemócrata, en la segunda campaña electoral de referencia.

A través de la hipótesis del silencio se da un sentido nuevo al proceso de formación de la opinión pública. El sentido común nos induce a pensar que tal proceso es el resultado de adhesión —o adición— de los individuos a una misma opinión, pero con la «espiral de silencio» se disuelve el sentido común y se propone, al menos parcialmente, lo inverso: los individuos *no se suman* a la opinión común, sino que muchos de ellos *restan* ca-

llados, en silencio, por la presión del contexto en el que se mueven. La espiral que da forma a la opinión pública se inicia a partir de la manifestación de posiciones de aquellos que están dispuestos a expresarlas y progresa acumulando manifestaciones en la misma dirección al tiempo que presionan hasta dejar silenciadas las posiciones de signo contrario. La opinión pública es un proceso paralelo de suma y resta, de voz y de silencio.

En la concepción de esta teoría sobre la opinión pública incluye aquello que el sector social opina sobre su forma de gobierno o su forma de vida política, económica y cultural; aquello que se convierte en la guía social para la acción de cada individuo en su sociedad —las modas, los principios morales o de «buena reputación»—, e incluye, finalmente, al conjunto de normas, más o menos explícitas, con las que se delimitan los márgenes de las opiniones y las guías de conducta que rigen en cada sociedad y en cada contexto histórico. La opinión pública se puede encontrar materializada en las expresiones generales sobre asuntos públicos de gobernantes y gobernados, de colectividades amplias o de minorías, y materializada, también, como forma de conducta de gobernantes y gobernados, de colectividades amplias o de minorías.

Finalmente, el proceso de la opinión pública es, para esta teoría, complejo, mucho más en la medida en que entran en escena los medios de comunicación de masas que se añaden a las formas de manifestación de la opinión pública y que, al mismo tiempo, contribuyen a construir el ambiente social propio de cada proceso de opinión pública. Desde la misma teoría se pueden extraer algunas de las características del papel de los medios en la formación de la opinión pública:

- los medios son la «caja de resonancia» de los grupos que operan en la sociedad; evidentemente en mayor medida de aquellos que están más organizados o de aquellos que se sitúan en la parte alta de la pirámide del poder social;
- los medios son, también, el ambiente que cada individuo percibe como impresión de la dirección de la mayoría —mucho más cuanto más aislado, o cuanto menos participa en la actividad de los grupos, o mucho más cuanto menor es su capacidad para articular un conocimiento propio sobre la realidad de un determinado tema;
- los medios son los agentes institucionales que canalizan los temas sobre los que se requiere opinión.

3.4.2. *El modelo de la agenda*

El denominado «modelo de la *agenda setting*» se constituye a partir de la exploración de las condiciones mediáticas implicadas en la producción de noticias. En el modelo se afirma que las condiciones internas de producción y selección de noticias y las condiciones externas que pautan el suministro rutinario de noticias, implicadas en la actividad rutinaria que los medios llevan a cabo, predeterminan el contenido final de los

mensajes de los medios y que es este contenido el que organiza las reflexiones y preocupaciones públicas de los receptores de los medios y, derivadamente, del conjunto de una sociedad en un momento dado.

Las investigaciones empíricas, especialmente llevadas a cabo durante las dos últimas décadas, coinciden en una conclusión sobre los efectos de los mensajes de los medios en sus públicos: los medios no organizan cómo pensamos los miembros de una sociedad, pero sí establecen la jerarquía de temas sobre los que pensamos y opinamos. En sus rutinas productivas establecen el orden temporal y la prioridad que cabe asignar a los temas sobre los que pensamos y opinamos, a la vez que subrayan las condiciones —los marcos de posibilidad— desde donde podemos comprender, pensar y opinar sobre esos mismos temas.

Desde el marco de estas confirmaciones, las funciones sociales de los medios se sintetizan en su capacidad para indicar la dirección de las preocupaciones, la dirección donde aplicar la capacidad discursiva y reflexiva, y las direcciones, al menos algunas, en las que encauzar la actividad propiamente pública porque es en los medios desde donde se reproduce el tipo de demanda pública que predomina en una determinada sociedad y en un tiempo concreto. Con los términos propuestos por el modelo —en realidad, constituido a partir de una amalgama de trabajos de investigación pormenorizados en función del análisis de la difusión de acontecimientos específicos—[34] se puede afirmar que los medios de comunicación de masas establecen la agenda de los temas de reflexión y de debate de los receptores de tales medios. Asimismo, el suministro rutinario de noticias de información que provoca un determinado orden en la agenda de preocupaciones del público puede tener efecto o condicionar la agenda de la actividad política en la que se ocupan los representantes de la vida pública. De este modo, el modelo diferencia entre tres tipos de agendas, una, *la agenda de los ciudadanos* que se rellena de las preocupaciones, necesidades y demandas políticas; dos, *la agenda de los políticos* que se rellena de las direcciones políticas y las medidas que están dispuestos a aplicar y, finalmente, *la agenda de los medios de comunicación de masas* que, al mismo tiempo que intersecciona con la agenda del público o de los ciudadanos (porque rellena su tiempo de información a partir de lo que éstos públicamente manifiestan) lo hace también con la agenda de los representantes políticos (en la medida en que se selecciona la información que suministran a partir de lo que estos representantes políticos elaboran con el fin de hacer pública su actividad política). La intersección de las tres agendas está mediada por el papel de filtro informativo que rutinariamente realizan los medios y, por tanto, es en el perfil de esta intersección donde radica el papel político de los medios que, en lo fundamental, consiste en dar forma y contenido al perfil del espacio público. La hipótesis funda-

34. Por ejemplo, la mayoría de los trabajos de Patrick Champagne son representativos del tipo de investigaciones a las que nos referimos aquí y, además, uno de ellos con un título claramente elocuente de lo que se anuncia en el modelo de la agenda: «La construcción mediática de malestares sociales».

mental aquí es que los medios de comunicación de masas con el suministro rutinario de información y la elaboración en forma de noticias de los acontecimientos sociales y políticos pueden estar determinando cuáles son los temas de interés general, quiénes son los actores públicos que intervienen o pueden intervenir y cuáles son los cursos de acción pública a seguir. Como Gay Tuchman afirma, las noticias son «una ventana al mundo [...] tienden a decirnos qué queremos saber, qué necesitamos saber, y qué deberíamos saber».[35]

Así, para el establecimiento de los temas de interés —para que sean noticia— importa tanto aquello de qué se informa como aquello de lo que no se informa —o los descartes que de manera rutinaria realizan los medios para la producción de la información que finalmente llega a los consumidores—. Tanto en el orden de temas seleccionados como en los descartes puede estar operando un conjunto de intereses: mercantiles y/o sensacionalistas, propiamente del medio; políticos, propios de la elite que gobierna y que rutinariamente «filtra noticias»; ideológicos, ya sea la ideología de cada medio o la ideología dominante del *establishment* económico, político y cultural, de hecho, con las palabras de G. Tuchman de nuevo, «la red de noticias se ha hecho para el pez grande»;[36] etc. Estos intereses pueden expresar la forma común de los intereses que adoptan los medios en general, y cada medio en particular, en correspondencia con los intereses dominantes de la sociedad en que operan. Y, por tanto, pueden concretarse de manera espontánea. Pero también pueden expresar una dirección concreta, especificada en la forma del interés particular que cada medio concreto puede asumir para dar apoyo a un determinado grupo organizado (partido político, organización económica, grupos de presión, movimiento social, etc.).

3.4.3. *El modelo de propaganda*

Noam Chomsky elaboró —junto con Edward Herman— un modelo de análisis del funcionamiento de los medios de comunicación de masas en su trabajo titulado *Manufacturing Consent: The Political Economy of The Mass Media* (traducido al castellano como *Los guardianes de la libertad*). En este modelo se desarrolla, con cierto grado de sistematicidad, la idea de que los medios forman parte de los artilugios de los que se sirven las elites político-económicas de las democracias liberales para producir en la mayoría de la población aceptación y acatamiento ante las decisiones, los intereses y la ideología de los individuos particulares y los grupos con poder. La hipótesis del modelo, aunque sin formato de teoría, está latente en la totalidad de la obra de contenido crítico y social que Chomsky ha publicado: *Ilusiones necesarias, Crónicas de la discrepancia, La segunda guerra fría, La quinta libertad, El miedo a la democracia, La moto que nos*

35. G. Tuchman (1983): *La producción de la noticia*, Barcelona, Gustavo Gili, p. 13.
36. *Op. cit.*, p. 34.

venden... Probablemente, la popularidad de Chomsky es más producto de este tipo de trabajos críticos que de su obra de carácter científico que se circunscribe en el terrero exclusivo de la lingüística, y es el de *la teoría de la gramática generativa* y a la que le debe el máximo alcanzado de reconocimiento científico por el que muchos lo califican como «el intelectual vivo más importante del siglo XX».

Los autores proponen una interpretación de los medios como instrumento de propaganda que, por razones de autocensura (y no de conspiración) ofrecen una visión sesgada de la realidad: los periodistas producen los mensajes propagandísticos condicionados por la organización en la que trabajan; condicionados por las rutinas productivas en las que desarrollan su actividad, y condicionados por las expectativas informativas que perciben —expresadas desde instancias sociales externas al hecho de la producción de información, o expresadas por el conjunto de profesionales del que forman parte, etc.

La autocensura que aplican los profesionales de los medios y que da como resultado el tipo y nivel de información que recibe la mayoría de la población se explica mediante la especificación de una serie de rasgos estructurales del funcionamiento de los medios y a los que el modelo asigna el papel de «filtros» de la información y del contenido mediático: primero, la concentración de los medios en una docena de corporaciones empresariales de ámbito mundial que manejan el contenido de la comunicación de masas en función de la obtención de beneficios; segundo, la colonización de los medios por la publicidad; tercero, la dependencia de los medios respecto de las fuentes de información gubernamentales y corporativas a través de la gestión burocrática de las empresas de información; cuarto, los grupos que actúan como «reforzadores de opinión» y como elementos de presión para que los medios sigan la agenda de los intereses corporativos de las elites; y quinto, la ideología del anticomunismo o, en sentido más amplio, la especificidad de la ideología dominante que en cuanto dominante tiene capacidad y medios para erosionar sistemáticamente cualquier forma y contenido ideológicos alternativos que se perciban como enemigos.

Hay dos premisas que operan en la identificación de estos cinco filtros. Una, la desigualdad manifiesta de riqueza y poder que penetra cualquier forma de sociedad estratificada, en concreto, la forma de las sociedades de los países desarrollados y con sistemas políticos democráticos (como es el caso de la sociedad de Estados Unidos que es el ejemplo real que ha inspirado al modelo). La segunda premisa, derivada de la desigualdad de poder y riqueza, es el papel diferenciado o las formas en que los medios pueden ser intervenidos por parte de los poderosos y ricos y, a su vez, legitimados por las condiciones definidas por el «libre mercado» y la «democracia liberal» que caracteriza a las sociedades desarrolladas. Es en este tipo de condiciones y de sociedades en las que el modelo encuentra el mejor ejemplo de aplicación. Las dos premisas juntas operan caracterizando al funcionamiento de este tipo de sociedad dirigido —o controla-

do— desde aquellos grupos o corporaciones que representan el capital (el mercado) y aquellos grupos que representan el poder político (básicamente, los partidos políticos y el gobierno). Todo lo que sucede en este tipo de sociedades está sometido a las pautas que se imponen desde estos grupos, también la producción de los mensajes de los medios.

4. La mundialización de la comunicación y el control de la información

En los inicios del nuevo siglo, la comunicación de masas sigue teniendo como soporte institucional básico a los ya tradicionales medios de comunicación de masas a los que repetidamente se ha ido haciendo referencia, la prensa, el cine, la radio y la televisión, pero con éstos se han fusionado recientemente una serie de medios técnicamente más evolucionados. En lo fundamental, estos instrumentos de comunicación han sido desarrollados mediante la síntesis de nuevas tecnologías de la comunicación y de medios informáticos.[37] Y los hitos más recientes de este avance técnico están pautados, básicamente, por la fusión entre el ordenador y los medios de comunicación clásicos que deriva en soportes técnicos más complejos y altamente eficientes para la confección de mensajes; por la aparición de nuevos soportes técnicos para el almacenamiento de los mismos, tales como el vídeo o el disco compacto; y por el desarrollo de *internet* que, con un uso de carácter híbrido como instrumento para la manufactura, para el almacén y para la difusión de mensajes, es el medio emblemático del advenimiento de la *sociedad de la información*, en proceso de vertebración durante las tres últimas décadas del siglo XX.

La sociología contemporánea ha atendido a estos nuevos desarrollos técnicos convirtiéndolos en temas de preocupación, sobre los que era necesario ofrecer alguna vía de evaluación, al mismo tiempo que se proponían como nuevas líneas de investigación. Así, en una primera fase en la evaluación de estos desarrollos, la riqueza de las nuevas formas de comunicación social que se abrían era vista como una situación de la que necesariamente derivarían consecuencias culturales enormemente positivas. Se esperaba, entre otras expectativas razonables, el desarrollo de una tecnología de la comunicación de alcance mundial o *global* que, casi de manera automática, daría lugar a un tipo de comunicación *abierta* en sus contenidos y objetivos; *descentralizada* en su organización; y *distribuida* en centros de poder dispersados geográficamente por todo el planeta. La idea que se anticipaba era la de una nueva forma de comunicación autónoma de cualquier núcleo de poder exclusivo, precisamente porque el desarrollo técnico alcanzado la hacía factible. Hoy, sin embargo, la realidad del presente de la comunicación de masas de alcance global se percibe

37. R. Williams (1992), vol. 2: 183-252.

con menos optimismo, se evalúa como un fenómeno con resultados sociales ambivalentes y paradójicos. Se tiene una clara conciencia de que en la expansión y desarrollo de las nuevas tecnologías de la comunicación se combina, por un lado, un desarrollo técnico progresiva y crecientemente complejo que, aunque amplía la gama de medios de comunicación disponibles, por otro lado, no deriva directamente en un tipo de comunicación de carácter estrictamente plural y descentralizado, sino en una mayor concentración oligopólica de las empresas que producen y gestionan las formas técnicas y los contenidos de la comunicación disponible en todo el mundo.

Algunos de los rasgos organizativo-tecnológicos del proceso de mundialización de la globalización son: uno, la restricción del número de empresas que aglutinan y centralizan las decisiones sobre los contenidos y objetivos comunicativos, culturales e informativos; y dos, un incremento progresivo de instrumentos técnicos, asociado a una diversidad de usos que incluyen la manufactura, el almacenamiento o la difusión de mensajes. Este tipo de desarrollo tecnológico ha representado la posibilidad real de aumentar el potencial productivo del capitalismo en el sector de la comunicación y de la cultura pero no ha tenido consecuencias que modifiquen la centralidad de la propiedad en las estructuras de poder de la organización social capitalista, más bien todo lo contrario, parecen haber colaborado en el aumento y la radicalización de las estructuras de propiedad y poder propias del capitalismo. Con palabras de Daniel Bel y, con posterioridad, Manuel Castells, el desarrollo tecnológico de la comunicación ha abierto una nueva vía de desarrollo del capitalismo, esto es, la *informacional*.[38]

Por otro lado, en términos puramente comunicacionales y culturales, la globalización de la comunicación ha posibilitado tanto una centralización en la toma de decisiones cotidianas de lo que se comunica, cuándo y dónde, como una homogeneización cultural en términos planetarios, al menos en lo relativo al carácter común de los símbolos que intensivamente se producen y difunden en todo el mundo. Ésta era la tendencia que Herbert I. Schiller —desde la década de los setenta— percibía y subrayaba cuando hacía referencia a una comunicación social de carácter *imperialista* o, con otras palabras, controlada desde centros de poder económico y político definidos, de los que necesariamente dependían el tipo, la forma y el alcance social de la comunicación posible. El calificativo *imperialista* era una forma económica de denominar los lugares privilegiados del mundo económicamente más desarrollado que concentraban, entre otras, las industrias de la comunicación y que, por tanto, controlaban en buena parte el carácter de los elementos culturales disponibles (producción de cine, edición de libros, discos, revistas, productos elaborados o formatos de productos de información y de entretenimiento para la radio

38. M. Castells (1997), vol. 1: 39-44.

o la televisión, etc.) y de los cauces de dominación por donde discurría la cultura, al menos, en las zonas del planeta con cierto desarrollo económico. En esos años, con el término *imperialismo* se designaba subrayadamente a Estados Unidos como lugar central de producción y difusión de comunicación y cultura y se designaba a países como Inglaterra, Francia, Italia o Alemania como centros también relevantes, pero sólo en segundo término, para la producción y difusión de determinadas parcelas comunicativa y culturales.

Hoy estamos asistiendo al desarrollo de *una versión más compleja del mismo imperialismo*[39] en lo que el término refiere de cultura hegemónica o de desinformación interesada, pero es la versión propia del capitalismo avanzado y al amparo de organizaciones empresariales más complejas en su estructura, en su interconexión y en sus formas de propiedad.[40] Constituye el desarrollo de una forma de imperialismo no asociado a un único Estado o país, sino asociado a las grandes corporaciones multinacionales de productos multimedia que rápidamente se van expandiendo y conforman en la actualidad un conglomerado que funcionalmente opera, a la vez, como instrumentos de producción y distribución de información política, de cultura, de publicidad, de entretenimiento, etc., que alcanza a casi cualquier punto del planeta. Estas corporaciones contribuyen a la abundancia de la información y, por tanto, a una aparente pluralidad informativa tanto como al empobrecimiento de la misma,[41] porque los propietarios de los actuales medios de comunicación de masas no se inscriben en las tradicionales fronteras estatales, ni siquiera continentales, sino que son propietarios transnacionales que disponen de un poder cultural e informativo cuyo uso exclusivo los hace cada vez más incontrolables.

Entre los procesos de cambio que las conforman como empresas globales algunos están directamente relacionados con las transformaciones económicas a las que han estado, y están sometidas, en general este tipo de organizaciones económicas. El período que va desde mediados de la

39. Como ejemplo del nuevo imperialismo, circunscrito por las estructuras de propiedad de la empresas y no por fronteras nacionales específicas, basta citar algunas de las transformaciones recientes de la industria cinematográfica de Estados Unidos: «[...] Mientras que Hollywood sigue siendo un importante productor de películas y entretenimientos televisivos, un creciente número de sus estudios son propiedad de corporaciones con sede en el extranjero. En noviembre de 1989, Columbia Pictures y Tristar Pictures fueron compradas por Sony Corporation por 3,4, billones de dólares, un precio superior a cualquier otro pagado anteriormente por cualquier empresa japonesa al comprar una compañía norteamericana. Previamente, Sony había adquirido *CBS Records*, de ahí que la compra de Columbia y Tristar representara un paso más allá, dentro del sector del entretenimiento, dado por una compañía que había establecido su base en la manufactura de *hardware* de audio y vídeo. Poco después de la toma de poder de Sony, otra multinacional con sede en Japón, Matsushita, adquirió MCA por 6,9 billones de dólares...» (J. B. Thompson, 1998: 223). Véase también: James Curran (2002), pp. 167-183.

40. «El imperialismo cultural americano se ha convertido, en palabras de H. Schiller, en un "predominio cultural de las corporaciones transnacionales"» (H. B. Thompson, 1998: 224).

41. «Las instituciones y firmas privadas que organizan la nueva era de la información hacen de ésta un producto mercantil, una mercancía de venta y lucro.» Por lo que, «(c)ada vez con más frecuencia, ciertos tipos de información social dejarán de producirse, almacenarse, catalogarse o de estar disponibles, porque no habrá mercado dispuesto a aceptarlos» (H. I. Schiller, 1986: 121-122).

década de los setenta hasta finales de la década de los años ochenta está marcado por los efectos de la recesión económica y la crisis económica mundial que tuvo lugar en los setenta. Este sector industrial responde a la crisis en concordancia con el resto de sectores económicos, esto es, mediante fusiones empresariales que traspasan las fronteras nacionales. Pero la transnacionalización de la economía en la industria cultural y mediática se produce en un grado comparativamente mayor y con carácter extremo durante la década de los ochenta y respecto al resto de los sectores industriales.[42]

Bibliografía

Badura, B. (1979): *Sociología de la comunicación*, Barcelona, Ariel.

Bandura, A. (1996): «Teoría social cognitiva de la comunicación de masas», en Bryant, J. y Zillmann D. (1996): *Los efectos de los medios de comunicación. Investigaciones y teorías*, Barcelona, Paidós.

Berganza Conde, M. R. (2000): *Comunicación, opinión pública y prensa en la sociología de Robert E. Park*, Madrid, CIS.

Blumer, H. (1982): *El interaccionismo simbólico*, Barcelona, Blume.

Blumler, J. G. (1993): *Televisión e interés público*, Barcelona, Bosch Comunicación.

Böckelmann, F. (1983): *Formación y funciones sociales de la opinión pública*, Barcelona, Gustavo Gili.

Boudon, R. (1992): «Pequeña sociología de la incomunicación», en Ferry, J. M., Wolton, D. y otros (1992), *El nuevo espacio público*, Barcelona, Gedisa.

Bustos, E. (1997): «Acción humana y lingüística: la producción del sentido», capítulo 9 de Cruz, M. (coord.): *Acción humana*, Barcelona, Ariel.

Castells, M. (1997): *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*, Madrid, Alianza Editorial.

Chomsky, N. (1988): *El lenguaje y los problemas del conocimiento*, Madrid, Visor.

— (1996): *El nuevo orden mundial (y el viejo)*, Barcelona, Crítica.

— Herman, E. S. (1990), *Los guardianes de la libertad: propaganda, desinformación y consenso en los medios de comunicación de masas*, Barcelona, Crítica.

Curran, J. (2002): *Media and Power*, Routletge, Londres.

42. El resultado último de este proceso es que a finales de los años 80 operan en el mercado europeo 7 grandes grupos de comunicación: Bertelsmann, Hachette, Finnivest, Havas, Maxwell, News International y Pearson. Estos grupos detentan el control de grandes porciones del mercado en los diferentes medios e industrias culturales, y en muchos casos están interconectados (por ejemplo, en la prensa, el conglomerado de R. Murdoch —News International-Pearson— controla una tercera parte de la difusión global en Gran Bretaña; encontramos también casos parecidos en Alemania, Francia o Austria). Además, casi todos estos grupos participan directamente o a través de filiales en el mercado cultural de diversos países, y la mayoría de ellos se ha expandido desde 1989 progresivamente a nuevos mercados, como es el caso del Este europeo. En general, «se consolida el dominio de los países centrales (el núcleo de los países de la OCDE) y se reequilibran las fuerzas entre los principales centros de la economía mundial (Estados Unidos, Europa y Japón). Se ha producido, por tanto, un proceso de reparto de la hegemonía del sector que es correlativo al poder económico de los países de la OCDE con respecto al resto del mundo (a la zona rica pertenece un 70 % del valor total de producción de las industrias culturales y un 90 % en el sector de la comunicación)» (E. Giordano y C. Zeller, 1993: 96).

Dayan, D. (comp.) (1997): *En busca del público: recepción, televisión, medio*, Barcelona, Gedisa.
De Fleur, M. L. y Ball-Rokeach, S. J. (1993 y 2000): *Teorías de la comunicación de masas*, Barcelona, Paidós.
Deladalle, G. (1996): *Leer a Peirce hoy*, Barcelona, Gedisa.
Eco, U. (1965): *Apocalípticos e integrados*, Barcelona, Lumen.
Ellis, R. y McClintock, A. (1993): *Teoría y práctica de la comunicación humana*. Barcelona, Paidós.
Gerbner, G., Gross, L., Morgan, M. y Signorelli, N. (1996): «Crecer con la televisión: perspectiva de aculturación», en Bryant, J. y Zillmann D., *Los efectos de los medios de comunicación. Investigaciones y teorías*, Barcelona, Paidós.
Giordano, Eduardo y Séller, Carlos (1988): *Europa en el juego de la comunicación global: monopolios y control de la información*, Madrid, FUNDESCO.
Grice, H. P. (1991): «Lógica y conversación», en *La búsqueda del significado*, Valdés Villanueva, L. M., Madrid, Tecnos. Primera versión en inglés, 1975.
Habermas, J. (1981): *Historia y crítica de la opinión pública*, Barcelona, Gustavo Gili.
Holzer, H. (1978), *Sociología de la comunicación*, Madrid, Akal.
Mattelard, A. y M. (1997): *Historia de las teorías de la comunicación*, Barcelona, Paidós.
— (1981): *Los medios de comunicación en tiempos de crisis*, México, Siglo XXI.
— (1998): *La mundialización de la comunicación*, Barcelona, Paidós.
McCombs, M. E. (1979): *Sociología de la comunicación de masas*, Barcelona, Gustavo Gili.
McQuail, D. (1979): *Sociología de los medios masivos de comunicación*, Buenos Aires, Paidós.
— (1985 y 2000): *Introducción a la teoría de la comunicación de masas*, Barcelona, Paidós.
Minc, Alain (1995): *La borrachera democrática: El nuevo poder de la opinión pública*, Madrid, Temas de Hoy.
Monzón, C. (1996): *Opinión pública, comunicación y política*, Madrid, Tecnos.
Moragas, M. de (ed.) (1986): *Sociología de la comunicación de masas*, Barcelona, Gustavo Gili.
Mújica, H. (1980): *Sociología de la comunicación*, Caracas, Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela.
Muñoz Alonso, A. y Rospir, J. I. (eds.) (1996): *Comunicación política*, Madrid, Universitas.
Murciano, M. (1992): *Estructura y dinámica de la comunicación internacional*, Barcelona, Bosch.
Nimo, D. y Sanders K. R (1981): *Handbook of Political Communication*, Beverly Hills, Sage.
Noelle-Neumann, E. (1995): *La espiral del silencio*, Barcelona, Paidós.
Pearson, J. C., Turner, L. H. y Todd-Mancillas, W. (1993): *Comunicación y género*, Barcelona, Paidós.
Peirce, Ch. S. (1987): *Obra lógico-semiótica*, Madrid, Taurus.
Roda, R. (1989): *Medios de comunicación de masas*, Madrid, CIS.
Sabucedo, J. M. (1997): *Medios de comunicación de masas y conducta política*, Madrid, Biblioteca Nueva.
Sánchez Jiménez, J. (1994): *La aldea global, mass media y nuevas comunicaciones*, Madrid, Historia 16.

Saperas, E. (1985): *La sociología de la comunicación de masas en los Estados Unidos*, Barcelona, Ariel.
— (1987): *Los efectos cognitivos de los medios*, Barcelona, Ariel.
Schiller, H. I. (1986): *Información y economía en tiempo de crisis*. Fundesco/Tecnos, Madrid.
— (1993): *Cultura, S.A. La apropiación corporativa de la expresión pública*, CEIC, México: Universidad de Guadalajara.
— (1977): *Comunicación de masas e imperialismo yanqui*, Barcelona, Gustavo Gili.
Schramm, W. (1982): *Hombre, mensaje y medios*, Madrid, Forja.
Searle, J. (1980): *Actos de habla*. Madrid, Cátedra. Primera versión en inglés, 1969.
— (1991): «¿Qué es un acto de habla?», en Valdés Villanueva, L. M., *La búsqueda del significado*, Madrid, Tecnos. Primera versión en inglés, 1965.
Shannon, C. E. y Weaver, W. (1981): *Teoría matemática de la comunicación*, Madrid: Forja.
Speroer, D. y Wilson, D. (1994): *La relevancia*, Madrid, Visor.
Tarde, G. (1986), *La opinión y la multitud*, Madrid, Taurus.
Thompson, J. B. (1998): *Los media y la modernidad. Una teoría de los medios de comunicación*, Paidós, Barcelona.
Van Dijk, T. A. (1990): *La noticia como discurso. Comprensión, estructura y producción de la información*, Barcelona, Paidós.
— (1997): *Racismo y análisis crítico de los medios*, Barcelona, Paidós.
— (comp.) (2000): *El discurso como interacción social*, Barcelona, Gedisa.
Verón, E. (1996): *La semiosis social. Fragmentos de una teoría de la discursividad*, Barcelona: Gedisa.
Watzlawick, P. (1985): *Teoría de la comunicación*, Barcelona, Herder.
— (1986): *El lenguaje del cambio*, Barcelona, Herder.
Watzlawick, P. y otros (1988): *La realidad inventada*, Barcelona, Gedisa.
Wiener, N. (1971): *Cibernética*. Madrid, Guadiana.

Capítulo 13

LA TEORÍA SOCIAL DEL TRABAJO

por Carlos Prieto

No es tarea fácil hacer la teoría social del trabajo en la actualidad. Hasta los años 70 del siglo XX, cualquiera que fuera el discurso sobre el trabajo y por diferentes que fueran los planteamientos teóricos de fondo, había al menos dos consideraciones en las que todo el mundo —investigadores o no— estaba de acuerdo. El primero era su definición. Trabajo eran sólo las actividades productivas remuneradas y se entendía, además, que en forma salarial. No sucede lo mismo hoy en día y son muchos los autores que se refieren a la situación en términos de «desorden semántico». El segundo, su valor. Nadie dudaba de su centralidad social. Hoy hay quienes dudan muy seriamente de ella. Según como se defina, para unos parece que se acaba, mientras que para otros el único problema es que hay que saberlo «buscar». Nos hallamos, pues, así inmersos en una densa bruma conceptual.

El problema se hace especialmente agudo cuando se indagan las raíces últimas de esta situación. «El desorden semántico que rodea el término trabajo» no procede exclusiva, ni preferentemente, del creciente disenso existente entre sociólogos y pensadores sociales. Tiene un origen anterior y más complejo que consideramos importante señalar porque, por añadido, va a marcar la pauta argumental y el orden expositivo que va a seguirse. El trabajo se encuentra entre aquellas categorías cognoscitivas que, al referirse a alguno de los componentes del orden social, operan a un mismo tiempo como conceptos científicos y como categorías cognoscitivas comunes. Siendo así, cuando la ciencia social pretende su teorización, no sólo se halla con una «prenoción» (Durkeim) sin más, sino con una categoría del orden social construida socialmente, que ha llegado a jugar en él un papel clave[1] y cuyo contenido y significación son objeto de permanente disputa y, por lo tanto, variables. Es la primera dificultad para la teorización: hacerlo sobre terreno (políticamente) movedizo.

1. Como hemos señalado en una publicación anterior, en el «trabajo» moderno su dimensión fáctica y denotativa es inseparable de su dimensión valorativa. Hasta el punto de que, sin la segunda, no se habría dado la primera (Prieto, 1999*a* y 2001).

Hay una segunda, que tiene que ver con la forma particular en que se reproduce aquí el carácter «reflexivo» de la ciencia social. Como en cualquier otro caso de teorización sociológica, en la del trabajo se observan en acto tanto el «teorema de la ciencia social como acción social» como el de «la interminabilidad», que formulara Seely[2] a este propósito. Ahora bien, si es éste el modo de operar intrínseco de toda ciencia social, es preciso añadir, a continuación, que el grado y el tipo de incidencia social de la reflexividad sociológica depende del objeto de investigación y de la relevancia social y política del mismo: aquella incidencia no tiene el mismo cariz ni el mismo valor si la reflexión sociológica se sitúa en el plano de la metateoría que si se proyecta sobre un tipo de actividad y un tipo de clasificación de los individuos que son pilares del orden social. Este último es el caso de nuestro «trabajo» (y de nuestros «trabajadores»). De este modo, el terreno (políticamente) movedizo sobre el que se levanta toda teorización del trabajo y la dificultad epistemológica que origina al principio, vuelven a encontrarse al final.

Como se ve, la peculiaridad —y la especial dificultad— de una teorización social acerca del trabajo tiene que ver con la tensa relación interactiva que se da y no puede menos de darse entre el «trabajo» (y los «trabajadores») como concepto que la ciencia social construye y el «trabajo» (y los «trabajadores») como categoría cognitiva «profana» del ordenamiento social moderno. El valor de este razonamiento tiene un sentido, obviamente, epistemológico (cómo se produce el conocimiento sociológico del trabajo), pero también metodológico (cómo ha de investigarse esa producción). Si lo que está en juego a través de la conceptualización/categorización del trabajo y de los trabajadores es su posición y valor en el orden social, ha de concluirse que nos hallamos ante un auténtico envite *(enjeu)* de entidad política[3] cuyo resultado e historia no sólo dependerán de y variarán con la producción —«interminable»— de la práctica sociológica, sino también de y con la evolución de las relaciones de conflicto, negociación y consenso entre clases sociales.[4] Y si es así, lo coherente desde un punto de vista metodológico será una exposición del significado del con-

2. «1. Teorema de la ciencia social como acción social: todo lo que hace el científico social implica una cierta intervención en los asuntos sociales. 2. Teorema de la interminabilidad: no se puede agotar la descripción de una realidad cuando, por definición, todo lo que se dice de esa realidad forma parte de la misma. [...] Es más a medida que se acumulan descripciones sobre esa realidad, que pasan a formar parte de ella, su descripción y el análisis exige la descripción y el análisis previos; y así cuanto más se analiza un contexto, más es constituido por los análisis previos. La realidad social es, progresivamente, el resultado, querido o no, de lo que se piensa que es» (Lamo de Espinosa, 1990: 164-165).

3. De ahí nuestra coincidencia con Castel (1995), cuando escribe: «No abordo aquí el trabajo en tanto que relación técnica, sino en tanto que soporte privilegiado de inscripción en la estructura social» (Castel, 1995: 13). Como es la primera vez que citamos esta obra de este gran sociólogo francés, queremos recomendar encarecidamente su lectura. A nuestro juicio, se trata de una de las obras maestras de la investigación sociológica de los últimos veinte años.

4. En este texto, por clases sociales se entenderán toda agrupación de individuos inscrita en el entramado de clasificación de personas del orden social con efectos de «actorialidad». Según esa definición, lo mismo pueden ser en un momento histórico dado una clase social los «trabajadores asalariados» que las «mujeres». La producción de sentido tiene mucho que ver con ellas: «Son los actores sociales quienes producen el sentido de sus actos a través de las relaciones que entablan entre ellos» (Melucci, 1994: 127).

cepto de trabajo y de trabajador y de sus cambios en términos de evolución y construcción históricas.[5]

Se desarrollará así el tema en tres partes, que se corresponderán con las tres etapas históricas que vamos a distinguir. La primera será aquella en la que tuvo lugar la «invención» de la categoría y del concepto de trabajo (y de trabajador) como una categoría que había de ocupar una posición central en el orden social moderno y que podría situarse en los siglos XVIII y XIX (europeos). Una segunda en la que se produce la consolidación/«reforma» de ese significado y de esa centralidad y que abarcaría desde la transición del siglo XIX al XX hasta los años 70 del siglo pasado. Y una tercera, la actual, en la que la centralidad anterior es cuestionada por diversas vías y en la que la claridad y la distinción de la categoría y del concepto y su posición en el ordenamiento social y en las identidades sociales se vuelven complejas y borrosas.[6]

1. El nacimiento de la centralidad social del trabajo: la economía de mercado

Cualquiera que sea la valoración que se haga del trabajo en las sociedades modernas (en el sentido sociológico) nadie pondrá en duda algo que ya se apuntaba al comienzo: *a*) que, más allá de las disquisiciones que hacen los investigadores sociales cuando abordan expresamente la cuestión, su significado dominante y hegemónico, tanto para científicos como para la gente del común, es aquel que lo define como una actividad de producción realizada a cambio de una remuneración monetaria (su referente ideal-típico es el trabajo asalariado); *b*) que, en términos sociales, (éste) trabajo es considerado una actividad clave en la configuración del orden social y, por lo tanto, fuertemente valorada al igual que el sujeto del mismo, el trabajador.

Los problemas que plantea esta definición y esta valoración son múltiples. Y el primero y más relevante de todos es el genealógico. Cuando nos retrotraemos de las sociedades modernas nos retrotraemos a las anteriores, nos encontramos con un contraste radical: en ningún otro tipo de sociedad el trabajo ha tenido ni ese significado ni esa valoración.[7] En las sociedades llamadas primitivas, ni siquiera existe un término para designar de un modo específico y separado la actividad de producción como tal, razón por la cual, como escribe Panoff, «no puede esperarse [...] descubrir ni celebración ni desprecio del trabajo».[8] No puede decirse lo mis-

5. Algo parecido hemos hecho en dos publicaciones anteriores (Prieto, 2000 y 2001).

6. La forma de abordar aquí la cuestión del trabajo impone una limitación: sólo es del todo válida para el conjunto de países que se reconocen en esta historia.

7. En Prieto (2000) se desarrollan más detenidamente las ideas que se exponen aquí sobre el significado del trabajo en las sociedades premodernas.

8. El hecho de que en estas comunidades ni siquiera exista la noción de trabajo es ilustrativo del modo como opera el lenguaje en tanto que sistema de representaciones de la «realidad» social. La inexistencia de una determinada categoría social (como la de «trabajo»), y por lo tanto de su significado,

mo de aquellas que nos son más próximas en el tiempo histórico. En todas ellas encontramos algún o algunos términos cuyo significado o significados nos hacen pensar en nuestra categoría social «trabajo». No obstante, en modo alguno los significados son asimilables. No creemos forzar la realidad de las sociedades premodernas occidentales si resumimos el sentido y la posición del trabajo y de los trabajadores en su orden social con los siguientes rasgos:

Las actividades que llevan a cabo las clases dominantes (discutir en el ágora, filosofar, orar, guerrear) no son nunca clasificadas dentro de la categoría «trabajo» o similares. Hagan lo que hagan esas clases nunca «trabajan».

La categoría «trabajo» (y similares) no se refiere más que a tipos de actividad consideradas en el orden social como de categoría inferior. Al igual que sucede con aquellas clases de individuos que las realizan: esclavos, siervos, libertos, artesanos, extranjeros...

No obstante, dentro de la clase genérica de quienes «trabajan» llega a establecerse y constituirse en ciertos momentos históricos todo un conjunto, variable por otro lado, de clases específicas que logra conquistar posiciones con cierto reconocimiento social y hasta con cierto poder político. El caso más claro es el de *collegia* romanos y el de los gremios y corporaciones de oficio del Antiguo Régimen en el Occidente cristiano. Anotemos, no obstante, el modo como unos y otros llegan a salvarse de la indignidad social. Castel, refiriéndose a los gremios, lo explica con las siguientes palabras: «La participación en un oficio o en una corporación [...] marca la pertenencia a una comunidad dispensadora de prerrogativas y de privilegios que aseguran al trabajo un estatus social. Gracias a esta dignidad colectiva de la que es propietario el oficio y no el individuo, el trabajador (el oficial) no es un asalariado que vende su fuerza de trabajo, sino el miembro de un cuerpo social cuya posición es reconocida en un conjunto jerárquico», afirma Castel.

En la estricta periferia, tanto en términos cuantitativos como cualitativos, «laboral» de todos estos órdenes sociales nos encontraremos siempre con la clase de «trabajo» y de «trabajador» que soportan el mayor desdén y menosprecio sociales: el de los «mercenarios que alquilan su trabajo», en expresión de Santo Tomás de Aquino,[9] porque, «pobres» como son, es el único medio que tienen para conseguir «su pan cotidiano», es decir, el de aquellas personas que tienen que recurrir a trabajar, total o parcialmente, para otros a cambio de un salario. El trabajo para otro, retribuido con el «vil salario», es, por así decirlo, trabajo puro, sin ningún

---

en un idioma concreto es la expresión de que la presunta «realidad» social a la que se señala e indica en aquellas lenguas y lenguajes en los que existe, es estrictamente irrelevante en las sociedades que se sirven de dicho idioma. Y, al revés, la existencia de una determinada categoría social y su uso efectivo son el síntoma claro de que la realidad que pretende significar tiene algún grado de relevancia en su orden social.

9. Citado en Castel (1995: 78).

otro aditamento social. En la Edad Media y Moderna occidentales aquellos de entre los pobres que se veían obligados a recurrir al «alquiler de su trabajo» se hallaban permanentemente en el límite del desclasamiento total,[10] amenazados por el riesgo de pasar a formar parte de la creciente marabunta de pobres, miserables y vagabundos que inundaban las ciudades y que, incansablemente, se desplazan sin rumbo fijo de una a otra.[11]

No es la prehistoria del sentido y significado del trabajo y de los trabajadores nuestro objeto de interés. Pero es tal la ruptura que se da entre ese significado y el que adquiere en el orden social de las sociedades modernas que, sin al menos una escueta referencia a esa prehistoria como la que se ha hecho, no sería posible entender todo su calado sociohistórico. Frente al tradicional desprecio del trabajo en las sociedades premodernas y, muy en particular, en las del Antiguo Régimen, la modernidad, en palabras de Arendt, «trajo consigo la glorificación teórica del trabajo cuya consecuencia ha sido la transformación de la sociedad en una sociedad de trabajo» y de trabajadores, es decir, en la lectura que haríamos nosotros, en un orden social que pretende construir su legitimidad en torno a la centralidad de la actividad de «trabajo» y de la figura genérica del «trabajador». En otro lugar de esa obra, la misma autora precisa: «El repentino y espectacular ascenso de la labor desde la más humilde y despreciada posición al rango más elevado, a la más estimada de todas las actividades humanas, comenzó cuando Locke descubrió que la labor es la fuente de toda propiedad. Surgió cuando Adam Smith afirmó que la labor era la fuente de toda riqueza», añade Hannah Arendt.[12]

Lo que más interesa en estos tres pensadores a los que se refiere la filósofa alemana no es que nos inviten a plantearnos el problema de si y hasta qué punto el trabajo es efectivamente fuente de toda propiedad, causa de la riqueza de las naciones o «expresión de la misma humanidad del hombre». Lo importante y significativo es que ellos consideren que así son las cosas de la sociedad en los siglos XVIII y XIX. Porque, diciéndolo, a un mismo tiempo expresan el nuevo significado y la nueva posición que el trabajo tiene/ha de tener en la sociedad y contribuyen a su construcción social. Más allá de que el trabajo sea lo que dicen que es, el trabajo debe ser lo que dicen que es. Ser y deber ser del trabajo son aquí inseparables;

10. En el comienzo mismo del prólogo a *Las metamorfosis de la cuestión social* Castel se refiere precisamente a la condición de asalariado en los siguientes términos: «La condición de asalariado [...] ha sido durante largo tiempo en la historia una de las situaciones más inciertas y, a la vez, de las indignas y miserables. Se era asalariado cuando no se tenía nada y no se disponía de nada para intercambiar más que la fuerza de los propios brazos. La gente caía en la condición asalariada cuando su estado se degradaba: el artesano arruinaba, el colono al que la tierra ya no podía alimentar, el oficial que no podía llegar a convertirse en maestro,... Ser o caer en la condición de asalariado era instalarse en la dependencia, verse condenado a vivir "al día", hallarse bajo el dominio de la necesidad» (Castel, 1995: 11).

11. No se hace aquí ninguna referencia directa al significado y sentido del trabajo y de los trabajadores en las diversas sociedades que se han sucedido en el suelo español. Al respecto puede leerse con interés Castillo (1996).

12. La cita sigue en los siguientes términos: «y alcanzó su punto culminante en el "sistema de labor" de Marx, donde ésta pasó a ser la fuente de toda productividad y expresión de la misma humanidad del hombre». Pero aunque sea correcto lo que dice de Marx, lo es más que hay que situar a Marx en un momento posterior.

el «trabajo» emerge a la existencia en la misma medida que lo hace su carácter normativo (lo mismo que se decía en la introducción).[13]

Que Locke, Smith (y, mucho más tarde, Marx) los tres pensadores a los que Arendt presta atención, «glorifiquen el trabajo» es sin duda significativo como expresión del papel que empieza a jugar en el nuevo orden social cuya primera construcción se está terminando en su tiempo. Pero lo es mucho más si observamos que esa misma forma de ver el trabajo no es un fenómeno limitado a los primeras espadas del pensamiento social de la época, sino que se trata de un fenómeno que, a la vez que rupturista y emergente, es generalizado. Probablemente podamos relacionar la dimensión de ruptura (en relación con la tradición anterior) con el surgimiento del nuevo *ethos* promovido por la Reforma protestante —previo, por lo tanto, al siglo de la Ilustración— en el que «lo absolutamente nuevo era considerar que *el más noble* contenido de la propia conducta moral consistía justamente en sentir como un *deber* el cumplimiento de la tarea *profesional* en el mundo».[14] Con la Reforma, la actividad «profesional» —«consista ésta en lo que quiera», añadirá Weber haciendo con ello una precisión fundamental— adquirirá una positividad de la que había carecido hasta entonces. Pero no se trata más que de un comienzo, limitado, además, al espacio cultural de aquélla. Dos siglos más tarde, en el XVIII, sin que entretanto la reflexión sobre el tema se detuviera en ningún momento, el pensamiento ilustrado dará el paso definitivo para, en una perspectiva ya del todo laica y sin muletas de religión alguna, otorgar al trabajo —y a los trabajadores— el significado que había de adquirir en el nuevo orden social. Aunque en grados diversos, el fenómeno se dará ahora ya en todos los países europeos, España incluida.[15]

No puede decirse que entre los ilustrados se desarrolle un pensamiento único y uniforme acerca del trabajo. Las diferencias entre un Locke y un Rousseau no son precisamente irrelevantes.[16] Aun así, lo que parece evidente es que, para todos ellos, en su concepción de lo que es/debe ser el orden social, el trabajo juega siempre un papel fundamen-

13. La consideración del trabajo y del empleo como norma social en el análisis sociológico es relativamente reciente pero ha enriquecido ya mucho su comprensión (véase Prieto, 1999 y 2002).

14. Como se sabe, la concepción del trabajo como deber fundamental para todo individuo es, según Weber, una de las piezas básicas que componen el «espíritu del capitalismo». En otro lugar de la misma obra escribe: «... (y *esto es lo más importante*) la valoración ética del trabajo incesante, continuado y sistemático en la profesión, como medio ascético superior y como comprobación absolutamente segura y visible de regeneración y de autenticidad de la fe, tenía que constituir *la más poderosa palanca de expansión* de la concepción de la vida que hemos llamado "espíritu del capitalismo"» (Weber, 1979: 244; cursiva de C. P.). Y unas páginas más allá: «Para el trabajador moderno, la consideración del trabajo como "profesión" es algo tan característico como la correspondiente concepción del enriquecimiento para el empresario» (Weber, 1979: 255). De modo que, según Weber, sin esa concepción y práctica del «trabajo» no habría sido posible el tipo de economía que caracteriza por encima de todo la modernidad, la economía capitalista.

15. El pensamiento ilustrado español y su ineludible consideración y valoración del trabajo se encuentra ligado a nombres como los de Antonio Muñoz, Nicolás de Arriquíbar, Bernardo Ward, Antonio de Capmany, Pedro Rodríguez de Campomanes, el periódico *El Censor*...

16. En la exposición de la concepción ilustrada del trabajo tendremos muy en cuenta la espléndida investigación histórica sobre «la formación de la idea moderna del trabajo» realizada por Díez (2001).

tal. En ese contexto, lo primero que hay que resaltar es que la categoría de «trabajo» se convierte definitivamente en la denominación y en el referente común y general de todos los «trabajos», en su «universal». El papel del «trabajo» en tanto que actividad productiva de todos y cada uno de los gremios en la configuración del orden social del Antiguo Régimen quedaba oculto tras el carácter organizativo e institucional de cada gremio y del conjunto de todos ellos. Ahora el trabajo en general, sin especificidad ni mediación alguna, pasa a ocupar directamente el primer plano como elemento constitutivo del orden social. Por ello y para ello será concebido como una *actividad portadora de virtudes* varias, todas las cuales tendrán que ver con el buen orden y gobierno de la sociedad.

Desde el lado de lo colectivo, el trabajo aparece designado como la —única— actividad *capaz de producir aquello que más necesitan las sociedades del momento: «la riqueza de las naciones»*,[17] una riqueza material expresable en términos monetarios. Las «naciones» —o, para mayor precisión, las sociedades-nación— son en aquel momento, recordémoslo, los amplios agrupamientos humanos integrados en el espacio social y territorial delimitado por los estados y sujetos al poder político del mismo en proceso todavía de consolidación. Si los estados y sus sociedades-nación quieren existir —ser conocidas y reconocidas— en el concierto internacional han de ser «ricos» y, para serlo, han de configurarse como sociedades de trabajo y trabajadores «productivos».[18] Cuanto más trabajo y más trabajadores productivos, mayor riqueza «nacional» y, en el límite, más poder «nacional» para el estado y para los rectores del mismo.[19] Así pues, el trabajo —«consista en lo que quiera», con tal de que sea «productivo»— es una actividad necesaria para aquel orden social y político. Es lógico, en consecuencia, que, en el marco de este planteamiento, deje atrás definitivamente toda la consideración negativa que tradicionalmente le acompañaba y aparezca con caracteres de «positividad». Tan positivo que es convertido en «una obligación (política), (en) un *deber de utilidad publica*» para todos los miembros capaces de un Estado.

Una clara prueba de ello es el cambio que se produce en la forma de abordar la política de pobres. De lo que se trata ahora es de convertirlos, según expresión de Campomanes, en «ciudadanos útiles», es decir, en ciudadanos que asuman «el deber de servir a la utilidad pública con una ocupación productiva» (Díez, 2001: 67). En el otro extremo —y este fenómeno es aún más significativo que el que se acaba de señalar— «(t)odo el

17. Al hablar de «la riqueza de las naciones» es imposible no tener en la mente la obra de A. Smith que habla de ella. Y en ella Smith se referirá al «trabajo» ya *en la primera frase* con la que le da comienzo: «[e]l trabajo anual de cada nación es el fondo que en principio la provee de todas las cosas necesarias y convenientes para la vida y que anualmente consume el país» (Smith, 1990: 3).

18. La cuestión acerca de «productividad» referida al trabajo y pensada precisamente en relación con su aportación a la riqueza nacional fue objeto de largas disputas y llegó a constituir el punto clave a partir del cual se diferenciaron unas escuelas de «economía política» de otras. Piénsese, por ejemplo, en fisiócratas y mercantilistas.

19. Fourquet (1989) realiza un interesantísimo análisis acerca de la relación entre «riqueza y poder» en los planteamientos teóricos de los pensadores de «la economía política» de toda esta época.

pensamiento revolucionario de la Ilustración [...] se vuelve contra el privilegio de la clase ociosa y señorial y, en nombre del progreso, defiende la población activa [...]. A la ociosidad y a la inutilidad de los grandes del mundo se opone el trabajo, la utilidad social de la clase activa», afirma Ferdinand Braudel. La «actividad» anterior de las clases privilegiadas, la de los grandes señores y el clero, pierde el lugar privilegiado que había ocupado y lo hace precisamente porque no es «trabajo» (productivo) y deja de ser considerada, por lo tanto, como socialmente útil.

A esta visión y valoración positiva del trabajo establecida y justificada en función de su utilidad para la sociedad-nación en tanto que productor de riqueza y prosperidad materiales, se va a contraponer otra basada en una justificación muy distinta y que merece la pena recordar por la entidad que adquirirá dos siglos después. Quien mejor parece expresarla es Rousseau: «Frente a la importante dimensión económica que el trabajo adquiere en manos de mercantilistas e ilustrados, escribe Díez, Rousseau acentuará de manera rotunda su dimensión política. [...] El gobierno de la *voluntad general* necesita de ciudadanos iguales y autónomos» y esta autonomía y libertad no son posibles sin el trabajo.[20] La función de este trabajo, la razón de su necesidad, no es así la de producir riqueza, sino la de *producir ciudadanos libres*. También en esta perspectiva el trabajo es contemplado como una actividad clave para conformar el orden social, pero lo es por razones bien diferentes a las anteriores.

La idea de que el trabajo es y ha de ser valorado por ser productor de riqueza nacional es desarrollada, sobre todo, en el ámbito del pensamiento y de los planteamientos de la llamada «economía política», si bien entendida según lo era en el momento de su nacimiento, es decir, como un saber que tenía por objeto el «*arte* de dirigir la administración prudente de las cosas y de los sujetos en un Estado» en su conjunto y no sólo de su economía.[21] Y es en y desde esa perspectiva donde la representación del trabajo va a adquirir mayor elaboración y densidad social. Piénsese, por ejemplo, en el pensador del XVIII que probablemente haya dejado mayor huella a efectos del ordenamiento social en marcha y que, en todo caso, formuló de un modo más acabado todas las coordenadas del mismo, A. Smith.

Smith no se limita a sostener acerca del trabajo la tesis que da título a su obra más conocida: el trabajo es la «causa de la riqueza de las naciones». Va mucho más allá. Para él, el trabajo, a la vez que «causa de la riqueza (de las naciones)» es *causa de las naciones como tales*. La sociedad-

20. Con una peculiaridad: para que el trabajo haga posible la autonomía y la libertad de los individuos no podrá ser realizado en condiciones de dependencia y subordinación.

21. Esta cita está inserta en un párrafo más largo que precisa mejor su significado: «De manera general, podemos decir que la economía política del siglo XVIII, en sus tres expresiones típicas —Mercantilismo, Fisiocracia y Liberalismo económico smithiano— es el *arte* de dirigir la administración prudente de las cosas y de los sujetos en un estado. James Stewart afirmaba [...] la economía política es el *arte*—la técnica producto de saberes cualificados— de proporcionar de todos los ciudadanos de un Estado los bienes que necesita una familia. La economía política se entendía, pues, como la transposición de la economía del *oikos* al ámbito del gobierno» (Díez, 2001: 22).

nación se constituye con el trabajo dividido y unido. El trabajo es el *vínculo social*, la actividad que conecta unos individuos con otros y conectándolos crea la sociedad. Sin él no existiríamos colectivamente (ni, por lo tanto, individualmente) en tanto que sociedad (sociedad-nación). Esa conexión no es, por otro lado, más que el resultado lógico y natural de dos presupuestos materiales: la división del trabajo y la propensión humana, impulsada por el interés egoísta de cada individuo, al intercambio.[22] Es así cómo, produciendo riqueza, se produce sociedad y, produciendo sociedad, se produce riqueza: con el trabajo de los individuos y el intercambio de sus productos mediado por el dinero.

La relación que se establece entre trabajo y egoísmo tiene una especial trascendencia para la «glorificación» del primero. Antes y fuera de esa relación, el trabajo es la aportación de cada individuo a la riqueza colectiva de la nación y la actividad por medio de la cual será recibida una contrapartida económica y será reconocido como miembro activo de la misma. Por todo ello, a un mismo tiempo podrá ser exigido por la nación como un deber y una obligación a todos los ciudadanos válidos y exhibido por quienes lo realizan como fuente de todo reconocimiento y derecho. Por ella el trabajo es considerado como una actividad cuyo sentido y valor puede fundarse, se funda y debe fundarse también —o principalmente— «*en los deseos, las pasiones y los intereses privados*», según Díez, y el trabajador «como un ser humano interesado y capaz de maximizar sus intereses mediante un proceso de racionalización». El comportamiento interesado deja definitivamente de ser considerado un «vicio» para convertirse en una virtud;[23] virtud, a la vez e inseparablemente, privada y pública. En tanto que virtud privada el trabajo se halla ligado no sólo con la búsqueda «natural» y legítima del bienestar material, sino, incluso, con la aspiración misma al lujo.[24]

No obstante, en la construcción de la nueva representación del trabajo a partir de su relación con el «interés» de los individuos la mayor relevancia del trabajo es puesta del lado de su carácter de «virtud pública». No hace falta insistir en este punto, puesto que es bien conocido, pero nunca subrayaremos lo suficiente su importancia. En él se halla una de las claves —si no, *la* clave— de la justificación liberal del orden social moderno. A Adam Smith se le ha reconocido la calidad de haberlo expresado mejor que nadie:

> Cuando (cualquier individuo) [...] dirige su actividad económica de tal forma que su producto represente el mayor valor posible, sólo piensa en su

22. La idea de que la constitución de la sociedad tiene como base la división del trabajo alcanzará su formulación sociológica más lograda de la mano de Durkheim. Conviene recordar para hacer más evidente el planteamiento de ese sociólogo que el título de su primera gran obra, publicada en 1893, no es, como suele citarse de memoria muchas veces, *De la «división social»* del trabajo sino *De la división del «trabajo social»*.

23. Este tema está tratado excelentemente por Hirschman (1978). El subtítulo de dicha obra es el siguiente: «Argumentos políticos a favor del capitalismo antes de su triunfo».

24. «No puede haber lujo respetable y deseable que no proceda del trabajo» (Díez, 2001: 163). Este autor dedica en esta obra un capítulo entero de gran interés a la cuestión de «Trabajo y Lujo».

> ganancia propia; pero en este como en muchos casos es conducido por una mano invisible a promover un fin que no entraba en sus intenciones. Mas no implica mal alguno para la sociedad que tal fin no entre a formar parte de sus propósitos, pues al perseguir su propio interés, promueve el de la sociedad de una manera más efectiva que si esto formara parte de sus designios.

Nadie podrá demostrar que esa «mano invisible» opera tal y como sostiene este pensador (y no habrá que olvidar que es ante todo un filósofo moral). Y que se admita o no semejante operatividad es una cuestión de fe (en el extremo, la «mano invisible» no es más que otra manera de señalar a la Providencia Divina anterior). Pero nadie dudará que, en tanto que concepción acerca del modo como se construye/ha de construirse el orden social, supone una extraordinaria invención social: nadie, ni ningún grupo ni ningún poder, tiene que ocuparse de la producción de la sociedad ordenada; el orden social se construye solo; basta con que los individuos actúen (trabajen-e-intercambien) movidos por la satisfacción de sus intereses personales. Mas: si a alguien se le ocurre actuar expresamente en favor de los intereses generales, el resultado no sería tan positivo. En ello se ve cómo el proyecto político de sociedad ilustrado no es una sociedad con economía de mercado, sino, según sostiene Polanyi, una «sociedad de mercado», o, según el término habitualmente utilizado en el siglo XVIII, una «sociedad comercial».

La relación inseparable entre trabajo y mercado nos habla del tipo de actividad productiva que es seleccionada para asignar a aquél todas las propiedades que venimos señalando (empezando por la de su denominación): esa actividad es *sólo* aquella que se realiza en el espacio social de la economía de mercado, es decir, aquella a cambio de la cual el «trabajador» obtendrá una renta monetaria. Esta limitación deja fuera, como bien puede suponerse, toda actividad productiva de los individuos para el consumo directo (ante todo la realizada en el interior de la familia y para ella): esa actividad por importante que pueda ser no alcanzará el rango de ser «trabajo». A un mismo tiempo será «trabajo» *toda* actividad productiva realizada en el mercado: «consista ésta en lo que quiera» (Weber). Lo cual quiere decir que el *contenido* de la actividad de trabajo, en términos sociales y políticos, es *en sí mismo irrelevante.*

No queda más que explicitar cómo, puesto que de lo que se trata es del trabajo y del trabajador en el mercado, la figura prototípica, «natural», de aquel trabajo y de aquel trabajador del mercado es, por encima de todo, la del trabajo y trabajador «*asalariados*». Ésa es quizás la mejor expresión simbólica del cambio total (indiscutiblemente revolucionario) al que los primeros liberales aspiraban: la figura de trabajo y de trabajador a la que se asignaba un lugar y un papel central en la configuración del buen y nuevo orden social no era otra que aquella que había ocupado el lugar más despreciado e indigno ya desde el tiempo de los griegos. Al hacer explícito este punto, parece que hemos de avanzar un punto en la teoría: el verdadero objeto de teorización y análisis en las sociedades

modernas no será el trabajo en sí —así se ha señalado desde el principio—, ni siquiera el trabajo-en-el-mercado, como acaba de indicarse, sino la relación salarial[25] y la dinámica social que vaya desplegando a lo largo de su historia. Algo que va aclararse un poco más en el apartado que sigue.

2. La consolidación de la centralidad social del trabajo

No nos hemos preguntado en el epígrafe anterior por las razones y los procesos históricos que llevaron a la construcción de un nuevo orden social que rompiera radicalmente con el del Antiguo Régimen y en cuyo entramado institucional y de clasificaciones sociales entre cuyas paredes maestras se encontrara el trabajo asalariado. Viene bien que —con toda brevedad— lo hagamos ahora. Nos abrirá el camino a la comprensión de los cambios de su posición y de su significado una vez que la modernidad hubiera puesto ya un pie firme en la historia.

La transición del Antiguo al Nuevo Régimen es harto larga y compleja y, por lo tanto, muy discutida. Hay pensadores, como A. Bilbao, que sitúan sus —muy firmes— comienzos en la filosofía nominalista de la primera mitad del siglo XIV. Y quienes la interpretan como la simple construcción del sistema ideológico y político adecuado al capitalismo montante que poco a poco, casi en silencio pero con una gran eficacia, había ido haciendo su «acumulación primitiva» (Marx, *El Capital*) y extendiendo su implantación ya desde el siglo XVI. No obstante, sean cuales sean las condiciones económicas y culturales que abrieran el camino a la transición hacia el Nuevo Régimen, parece que no es posible entender todo el significado histórico de la Ilustración si no se tiene en cuenta lo siguiente: *a*) que se trata de un pensamiento que, apoyado en una nueva concepción del hombre, de la sociedad y de la naturaleza, propone un orden social radicalmente distinto del tradicional y cuyo sentido último es *netamente político*; *b*) que las razones más profundas de esa propuesta de ruptura política no se encuentran en la justificación ideológica de la economía capitalista de mercado emergente, sino en el intento de superar *«la cuestión social»* (masas itinerantes de miserables y vagabundos que amenazaban la tranquilidad del orden de las ciudades y habían metido el pánico en el cuerpo de las clases instaladas)[26] a la que venían haciendo frente todos los países europeos ya desde el siglo XVI y que, desde entonces, no había hecho más que acentuarse hasta convertirse en irresoluble en el marco de las antiguas instituciones; *c*) que, no obstante, la economía de mercado emergente (capitalista) ofrecía a los ilustrados el ejemplo práctico de cuáles podían ser las bases para un orden que fuera capaz de inte-

25. Sobre el concepto de relación salarial véase Castillo Mendoza y García López (2001).

26. Sobre este tema, así como sobre el concepto, que consideramos fundamental, de «cuestión social», véase Castel (1995) y Prieto (2000).

grar a los desintegrados (a través fundamentalmente del «trabajo») e instaurar así la paz para todas las clases sociales: el *doux commerce* (Montesquieu).[27]

Si para comprender la invención del trabajo y de su centralidad en tanto que componente esencial del proyecto liberal ilustrado ha de recurrirse al intento por parte de las clases dominantes e ilustradas de hacer frente y superar la acuciante «cuestión social» del Antiguo Régimen, para comprender los cambios y transformaciones que sufra su significado en los siglos XIX y XX habrá de recurrirse a una nueva cuestión social: la «cuestión social» por excelencia, aquella que encontramos como tal en todos nuestros libros de historia, la *cuestión social obrera*.

El proyecto político liberal de un nuevo orden social tenía la pretensión de superar la cuestión social de los siglos XVII y XVIII. No obstante, a pesar de todos los importantes cambios institucionales efectivamente llevados a cabo particularmente a lo largo del siglo XIX,[28] en la realidad o no lo logró o sólo lo logró en muy escasa medida. El pauperismo no desapareció con la sociedad liberal de mercado y trabajo; simplemente cambió de faz. Y lo más peculiar y significativo al respecto se dio en el hecho de que ese pauperismo se desarrolló precisamente en el interior de aquella «clase social» cuyo sentido consistía en «incorporar» (en el sentido bourdieusano) el significado práctico del trabajo y su centralidad social de principio: la clase de los trabajadores asalariados. Hasta el extremo de que todavía durante muchas y largas décadas la condición de ser trabajador asalariado y la de pobre llegaron a ser coincidentes. Y como esa suerte de equivalencia contradecía el propósito revolucionario inscrito en el nuevo régimen, pronto se iniciaron y se multiplicaron trabajos y estudios que se dieron como objeto describir aquella nueva cuestión social, explicarla y plantear remedios. Es ahí donde hay que situar las encuestas de Engels, Villermé, Le Play o de nuestra Comisión de Reformas Sociales, las novelas de algunos grandes escritores como Dikens, Balzac o Zola y, por supuesto, los escritos filosóficos, teóricos y políticos de K. Marx. Encuestas y elaboraciones que sólo pueden entenderse en el contexto de la centralidad política de las figuras del trabajo y del trabajador asalariados y que, a la vez, las «performan» y empiezan a abrir el camino en dirección a un cambio profundo de su significado.

Nadie ponga en cuestión que entre todos aquellos pensadores y analistas de las condiciones de trabajo y las condiciones de vida de las «clases trabajadoras» K. Marx ocupa un lugar privilegiado. Pero su importancia,

27. Fue ésta la propuesta de nuevo orden que terminó por predominar: una propuesta que, como se ha mostrado, asimila la lógica social a la lógica de mercado y que podría calificarse como «escocesa» en honor a Smith. Pero habrá que recordar que hubo una segunda que contemplaba el nuevo orden social como un orden construido no desde abajo (el mercado), sino desde arriba (desde el Estado) y que, en honor al Cameralismo alemán y a Fichte *(El Estado comercial cerrado)*, podría catalogarse de «alemana».

28. Para K. Polanyi (1989), la imposible utopía de una sociedad-mercado en términos estrictos no duró, en Inglaterra, más que un siglo: desde la supresión de la Ley de Pobres en 1830 hasta la tercera década del siglo XX.

en nuestra opinión, tiene que ver tanto con la densidad y penetración teóricas y analíticas de su pensamiento como, ante todo, con la fuerza con la que terminó por ser «incorporado» —es irrelevante si de un modo correcto o incorrecto— al sistema de representaciones sociales del movimiento obrero organizado, que, aunque iniciado en tiempo de Marx, no se consolidaría hasta después de su muerte. Es en esa perspectiva en la que adquiere todo su sentido la definición marxiana del capitalismo y su teoría del valor y, en particular, del plusvalor (y, por lo tanto, de la explotación) ligada al trabajo.

Esa apreciación de Marx en relación con nuestro tema puede extenderse a todos los pensadores, estudiosos y políticos reformistas del momento. Sus ideas, análisis y reflexiones tendrán una incidencia significativa en el profundo cambio que terminará por sufrir la consideración, teórica y práctica, del trabajo y de los trabajadores particularmente a partir de finales del siglo XIX. Pero la razón de mayor entidad de dicho cambio se encuentra en la existencia misma del movimiento obrero y lo que supuso como reto al orden socioeconómico capitalista y al funcionamiento de sus instituciones. Los comportamientos de los trabajadores asalariados en un principio fueron meramente adaptativos o reactivos, pero, poco a poco, llegaron a configurarse como un auténtico movimiento social organizado de contestación, es decir, como un movimiento portador de un verdadero, aunque casi siempre difuso, proyecto de sociedad alternativo al existente. Y lo importante, para nuestro caso, de este fenómeno es el modo como se produce.

Si la observación de los hechos permite poner en duda que las clases privilegiadas otorgaran al trabajo y a los trabajadores la centralidad que el programa liberal inicial proclamaba y prometía en términos reales, lo que sí es cierto es que los trabajadores —aunque se tratara sólo o casi exclusivamente de los trabajadores manuales, los «obreros»—[29] y sus portavoces se lo tomaron en serio: «Nosotros —escribía el grabador Tomás González, miembro del grupo madrileño seguidor de Bakunin, en 1870—, fabricamos los palacios, nosotros tejemos las telas más preciadas, nosotros apacentamos los rebaños, nosotros levantamos sobre los caudalosos ríos puentes gigantes de hierro y de piedra, dividimos las montañas, juntamos los mares...». Ellos eran, como escribiera Pablo Iglesias en el Informe de la Asociación del Arte de Imprimir para la Comisión de Reformas Sociales, la clase «productora de la riqueza social» (Comisión de Reformas Sociales, 1985). «Es tomando como punto de apoyo esta especie de sublimación del trabajo productor como los trabajadores construirán su identidad colectiva y reclamarán el derecho al trabajo en sí mismo, el derecho a realizarlo en buenas condiciones y, por encima de todo, el dere-

29. Cuando Marvaud (1975) publica en 1909 *La cuestión social en España* precisará que, al hablar de ella, «solamente [...] tratará de la condición del *proletariado*, es decir, de los trabajadores manuales que viven de su salario» (Marvaud, 1975: 65). Para él, los «"proletarios" de levita, uniforme o sotana» son «clase media» o «pequeña burguesía» (Marvaud, 1975: 66 y 65).

cho a su reconocimiento, individual y colectivo,[30] en tanto que trabajadores, cuando no el derecho a serlo todo (el socialismo). Los pensadores socialistas, y ante todo y sobre todo K. Marx, les ofrecieron las armas ideológicas —y, en su caso, organizativas— adecuadas para ello.»

Con ello aquel movimiento obrero retomaba, por así decirlo, la bandera de la centralidad del trabajo proclamada por el orden liberal («burgués»), pero dándole un sentido distinto: si trabajo y trabajador son/habían de ser los pilares sobre los que construir el orden social, las condiciones de trabajo y las condiciones de vida de los trabajadores no podían ser las que eran. Esas condiciones habían de modificarse lo suficiente como para otorgar a ambos la dignidad pregonada por quienes lo proclamaron en un principio y que, ahora, era firmemente exigida por los propios afectados, los trabajadores y sus organizaciones. Esa reclamación fue tan constante e intensa que se convirtió en el mayor reto para el mantenimiento de la cohesión social, la versión moderna —y clásica— de la «cuestión social», mucho más acuciante que la premoderna, ya que comportaba por parte de sus actores una contestación explícita del orden existente.[31]

Observemos, sin embargo, que las razones y el proceso de esta «(re-centralización» del trabajo son cualitativamente diferentes entre un momento y otro. En la transición del Antiguo al Nuevo Régimen la centralización consistió en una verdadera invención social: nada semejante existía con anterioridad y ningún grupo social lo había reivindicado previamente de un modo expreso. Ahora es muy diferente. En sí no nos encontramos ante ninguna novedad en términos estrictos de normatividad social, sino ante la exigencia de que la precedente centralidad del trabajo —centralidad de principio— se hiciera «realidad». La «nueva» centralidad del trabajo será así una centralidad derivada: y derivada precisamente de la centralidad previa conquistada por la «clase de los trabajadores» en forma de «clase obrera» (de ahí que no empezara a producir efectos reales hasta el último tercio del siglo XIX). Sin esta última centralidad, la de la «clase obrera», no habría existido la otra. Y no sólo, eso sino que, además, la mayor o menor «nueva» centralidad del trabajo dependerá, en gran parte, de la mayor o menor centralidad social alcanzada por la «clase obrera», es decir, de su mayor o menor capacidad para alterar y amenazar el orden social de las sociedades de mercado. La imbricación directa entre el significado social del trabajo y el de la clase obrera se hace particularmente visible en el caso inglés: el término *labour* empieza a utilizarse en el sentido de «esfuerzo físico encaminado a la satisfacción de necesida-

30. La demanda y exigencia de este reconocimiento colectivo, primero frente a las empresas y luego frente al Estado, como objetivo prioritario es algo explícito en la historia de todos los movimientos obreros (ver, por ejemplo, Aizpuru y Rivera, 1994).

31. Hasta el extremo de que en la mayoría de los países, incluida España, hasta muy entrado el siglo XX la opción socialrreformista fue más una respuesta a los planteamientos y fuerza del movimiento obrero que propiamente suya. Entretanto, el planteamiento de las organizaciones del movimento fue netamente revolucionario: la transformación del capitalismo en orden totalmente nuevo: el socialismo. Hecho sólo de trabajo y de trabajadores.

des materiales de la comunidad» a finales del siglo XVIII y un siglo después terminará significando, primero, al conjunto de los trabajadores y, luego, al movimiento obrero representado por los sindicatos.[32]

La construcción y conquista de la centralidad social de la clase trabajadora se vio favorecida por un fenómeno económico-organizativo que no puede dejarse de lado para entender el nuevo significado del trabajo: el del desarrollo de importantes empresas industriales con grandes centros de trabajo. Es en ellas donde se hacía realidad más visible el «trabajo» y las duras condiciones en que se realizaba. En ellas donde los empresarios habían de hacer permanentemente frente al problema del disciplinamiento y control de sus trabajadores. Como es en ellas el lugar donde se hará más evidente el «desorden obrero» e irá tomando forma y ensayando sus armas la organización colectiva de los trabajadores asalariados más «moderna»: el sindicalismo de industria o general.

El camino hacia una nueva centralidad del trabajo y de la figura del trabajador tal y como era reclamada por la clase trabajadora organizada suponía romper con uno de los principios básicos del orden liberal, el de la autorregulación de la economía capitalista en tanto que economía de mercado y muy en particular del mercado de trabajo, ya que «permitir que el mecanismo del mercado dirija por su cuenta y decida la suerte de los seres humanos [...] conduce necesariamente a la destrucción de la sociedad (y de los propios seres humanos)», como indica Polanyi. Y suponía, a la vez, sustituir ese principio por el de una regulación netamente diferente: una regulación sujeta a una intervención desde el exterior del sistema socioeconómico que, aun sin anular las leyes básicas de funcionamiento de la economía capitalista de mercado, tuviera el poder de imponer al mismo reformas sustantivas de carácter «desmercantilizador»[33] capaces de «humanizar» sus efectos sobre el trabajo y los trabajadores (Polanyi). No hace falta decir que la única institución con una capacidad de intervención semejante —por su fuerza y por su lógica de funcionamiento— en las sociedades modernas era (y es) el Estado.

Es así como, por vías distintas y con ritmos y en grados diferentes, los diversos países industrializados[34] van a ir haciendo frente a la «cuestión obrera» —cada país a su propia «cuestión obrera»— y reconociendo

32. «Según el *Oxford English Dictionary*, la primera vez que se utilizó la palabra "trabajo" [*labour*] en el sentido de "esfuerzo físico encaminado a la satisfacción de las necesidades materiales de la comunidad" se registra en el año 1776. Un siglo después vino a significar también "el conjunto general de trabajadores y operarios que toman parte en la producción", y poco después también englobaba a los sindicatos y a otros organismos que establecieron el vínculo entre los dos significados y, al fin, volvieron a forjarlo constituyendo una cuestión política» (Bauman, 2001: 27).

33. El concepto de «desmercantilización» tiene su origen en Polanyi y viene siendo utilizado habitualmente por expertos en el análisis del Estado del Bienestar (véase, por ejemplo, Esping Andersen, 1993).

34. En el escaso margen espacial que ofrecen las páginas del capítulo de un libro no es posible resaltar toda la diversidad y complejidad de los fenómenos a los que nos estamos refiriendo en estas líneas. La historia del sindicalismo y de las relaciones laborales en Gran Bretaña, primer país en hacer frente al hecho totalizador del capitalismo y de la industrialización, es harto distinta de la de un país de desarrollo económico y social tardío como España. Aun así, consideramos que, contempladas en su evolución a largo plazo desde la atalaya del siglo XXI, sus semejanzas son mayores que sus diferencias.

en la práctica al trabajo y a los trabajadores algo próximo a la centralidad social efectiva que sus organizaciones colectivas no dejaban de reclamar. La relación salarial, sin perder su base capitalista y mercantil, empezó a verse regulada por todo un entramado de normas sociales cuyo objeto consistía en defender, asegurar y consolidar al trabajo, a los trabajadores y a sus organizaciones sindicales frente al poder empresarial y los efectos de lógica del mercado. El trabajo asalariado tenderá a configurarse como la vía instituida y segura para la obtención, directa o indirecta, de recursos económicos, disfrute de bienes públicos y reconocimiento social para el ciudadano normal en cualquier circunstancia y momento de su vida, que sería así un ciudadano-trabajador. Aquella nueva normatividad social tuvo siempre algún tipo de expresión jurídica innovadora en cada uno de los ámbitos en que se fue desplegando (derecho del trabajo, Seguridad Social, derecho sindical) y, en su caso, también de protección económica (accidentalidad, paro, jubilación). Por esta vía, en suma, la primera relación salarial, regulada en términos exclusivamente mercantiles, se vio poco a poco sustituida por una segunda relación salarial, ahora ya social y políticamente regulada, que en sus momentos finales llegó a ser la marca definitoria de la sociedad entera y de los miembros que la componen. La sociedad llega de este modo a ser una *sociedad salarial*, una sociedad concebida, organizada y legitimada, de un modo expreso, a partir de la norma social del «pleno empleo de buen empleo (asalariado)» (Prieto, 2002). He ahí la nueva centralidad del trabajo en acto.

El proceso y su mismo resultado final suponen, pues, una profunda transformación de dicho orden de la economía y de sociedad capitalista. Pero es una transformación que no por ello deja de respetar algunos de los rasgos clave que lo caracterizan, como son el del basarse en los principios movilizadores del beneficio privado empresarial y de la acumulación, por un lado, y el de la competencia mercantil, por otro. El mantenimiento del orden de la economía capitalista en sus rasgos básicos no se apoyará en la pura relación de fuerza. Tiene que ver, también, con el pacto social de intercambio político entre, por utilizar la terminología en un tiempo clásica, el «capital» y el «trabajo».[35] De este modo la nueva centralidad del trabajo y de los trabajadores conquistada por la «clase obrera» será una centralidad «real», pero compartida con la de dicho orden.

El comienzo del asentamiento de la nueva centralidad del trabajo hay que situarlo a caballo entre las últimas décadas del siglo XIX y las primeras décadas del XX. Son los años que ven nacer en muchos países el derecho del trabajo, de la seguridad social, de las relaciones colectivas entre sindicatos y empresas y la invención, más y antes política que científica,

35. Alonso, que ha escrito mucho y bien sobre esta cuestión, lo describe como sigue: «Pacto implícito y asimétrico que suponía que el trabajo aceptaba la lógica del beneficio privado y la preeminencia del mercado como instrumento central de crecimiento, siempre que el capital reconociese la necesidad de internalizar mediante bienes públicos —derechos sociales y económicos— las externalidades del crecimiento económico en procesos de arbitraje, negociación y pacto social realizados de manera corporatista [...] dentro del propio Estado» (Alonso, 2000: 118).

de las categorías de paro, parado y empleo.[36] La Revolución rusa (1917) acentuará el carácter político del valor del trabajo y del trabajador reforzando el poder contestador del movimiento obrero: desde entonces parecía posible construir un orden social entero no ya en torno a ellos, sino por y desde ellos; el orden de la sociedad socialista se presentaba como el de una sociedad hecha de un extremo al otro, sin mercado y sin capital, por y para los trabajadores. Pero la consolidación definitiva de la nueva centralidad, como problema y como realidad, no tendrá lugar en los países capitalistas más avanzados hasta las dos/tres décadas que siguen a la Segunda Guerra Mundial, los años en los que, con el pacto de clase keynesiano como presupuesto y el keynesianismo como política de fondo, parecía no haber más reto político en los países industrializados que el de la integración social de la clase trabajadora y del conjunto de los trabajadores. Y es precisamente en esas décadas, no por casualidad, en las que las sociologías especiales que se ocupan del trabajo, de los trabajadores y de las relaciones laborales colectivas van a alcanzar su máxima implantación, hasta adquirir un estatus institucional en la investigación y en la enseñanza nunca conocido ni antes ni después. Obviamente, esta posición hegemónica posbélica no habría llegado a alcanzarse sin los importantísimos estudios e investigaciones sociológicos sobre la economía, el trabajo, la industria y la empresa realizadas en la primera mitad del siglo XX.

Las investigaciones y teorizaciones sociales sobre el trabajo y las relaciones de trabajo tomarán cuerpo institucional en tipos de disciplinas científico-sociales con historias y tradiciones diferentes, aunque con un contenido en gran parte coincidente: en primer lugar, la que define su objeto como *industrial relations* y, en segundo lugar, aquella cuya autodenominación irá de la sociología industrial a la sociología del trabajo, pasando por la de la empresa o, incluso, sociología económica.

No hace falta decir que el estudio del trabajo y de las relaciones de trabajo como *industrial relations* se halla ligado fundamentalmente al mundo anglosajón; y en especial a Gran Bretaña y Estados Unidos. Sus primeros balbuceos —clásicos de la sociología aparte— vienen de la mano de Sidney y Beatrice Webb (1894 y 1897)[37] en Gran Bretaña y de J. R. Commons (1919), uno de los padres de la economía institucionalista, en Estados Unidos. Hasta los años de la posguerra las *industrial relations* constituyen más un objeto material de estudio e investigación —a la par que una realidad práctica en el mundo de la producción y de las empresas—[38] que un objeto formal incardinado en una perspectiva científico-social concreta: en ellas hay economía, hay derecho, hay historia, hay cien-

36. Un excelente análisis sobre la relación entre la «cuestión social» y el sentido del derecho del trabajo y de la seguridad social en el caso español se encuentra en Bilbao (1998).

37. Los Webb fueron los fundadores de la conocida e influyente London School of Economics. Es, además, a Beatrice Webb a quien se debe el término de *negociación colectiva* como expresión acuñada del proceso de negociación sobre condiciones de trabajo y empleo entre sindicatos y empresas. El término aparece por primera ve en su obra *The Cooperative Mouvement in Britain*, publicada en 1891.

38. Ante todo, los actores y la práctica de la negociación colectiva.

cia política y hay sociología, sin que por otro lado los estudiosos se planteen qué hay de lo uno o de lo otro. No obstante, en los años que siguen a la Segunda Guerra Mundial la tarea de dar un marco teórico a las *industrial relations* se convierte casi en una obsesión.[39] El primer paso —o, al menos el de mayor eco científico y académico— lo dará Dunlop en 1958 de la mano de la sociología. Para él, siguiendo la teoría funcionalista elaborada por Parsons, las «relaciones industriales» constituyen un subsistema social específico que, junto con otros (entre ellos el económico), forma el sistema social que es toda sociedad. No mucho después, Flanders (1965) apenas se alejará de la propuesta de Dunlop señalando como objeto de estudio la *job regulation*. Tampoco faltarán las propuestas netamente marxistas como la de Hyman (1975),[40] para quien el objeto es el estudio del permanente e irresoluble conflicto entre capital y trabajo por el «control de las relaciones de trabajo». En las décadas centrales del siglo XX y en plena coincidencia con los años de la mayor actividad y peso social y político de la negociación colectiva y del proceso de implantación del Estado del Bienestar en los países anglosajones, el estudio de «las relaciones industriales fueron algo así como un verdadero *boom* industrial». El estudio del trabajo y de las relaciones de trabajo bajo la etiqueta y el prisma de las relaciones industriales (o laborales) no se desarrollará en los demás países europeos hasta años posteriores y nunca llegará a tener la entidad que tuvo y sigue teniendo en los países de origen.[41]

Si las «relaciones industriales» son netamente anglosajonas, las otras sociologías especiales que teorizan e investigan sobre el trabajo y los trabajadores tienen orígenes nacionales más variados. Destacan tres países: Alemania, con una larga protohistoria en sociología económica, industrial y de la empresa de la que forma parte el propio M. Weber[42] y que luego consolidaría en los años cincuenta y sesenta del siglo XX; Estados Unidos, que con las investigaciones empíricas, llevadas a cabo de 1924 a 1932 en la Western Electric Company en Hawthorne, cerca de Chicago, sobre las variaciones del rendimiento de un grupo de trabajadoras en función de cambios diversos sistemáticamente introducidos en sus condiciones de trabajo y la publicación de sus resultados,[43] dará el pistoletazo de salida institucional a la sociología industrial (y, luego, del trabajo y de las orga-

39. Al menos en el ámbito de las «relaciones industriales» la investigación social anglosajona no peca del pragmatismo y del empirismo que habitualmente se le atribuye. En los años sesenta-setenta las discusiones teóricas sobre el modo de abordar y enfocar las «relaciones industriales» son constantes. Un momento especialmente caliente de esas discusiones tiene lugar con ocasión de la publicación de la obra de A. Fox *Beyond Contract* de 1974, obra en la que el autor, tras abandonar las filas pluralistas, expone con fuerza y claridad su nueva posición radical.

40. Richard Hyman creará y editará a partir de 1995 la *European Journal of Industrial Relations*.

41. En el artículo que acaba de citarse de Hyman (1995) el autor ofrece un interesante resumen de la evolución e implantación de los estudios de relaciones industriales primero en Gran Bretaña y luego en varios países europeos. Existen varias revistas dedicadas a las Industrial Relations.

42. El papel jugado por el gran sociólogo alemán en la «fundación de la sociología de la industria y de la empresa» es subrayado por Dahrendorf (1974: 33).

43. La mejor exposición de esta investigación, que incluye una propuesta teórica de sociología de la empresa que luego tendrá gran influencia, se encuentra en Roethlisberger y Dickson (1939).

nizaciones); y Francia, con Friedmann y Naville como padres fundadores de la —«comprometida y crítica»— «sociología del trabajo» francesa y editores en 1961-1962 de un *Tratado de Sociología del Trabajo* en dos volúmenes que se constituiría en una especie de hito en la historia de los estudios sociológicos sobre el trabajo y el lanzamiento, por parte de algunos jóvenes discípulos suyos, en 1959 de la revista *Sociologie du Travail*, que aún perdura.

El «trabajo», la «industria», la «empresa» o las «relaciones industriales» que la sociología de aquellas décadas tomó como objeto de investigación no era un objeto social y sociológico cualquiera. Era *el* objeto social y sociológico por excelencia. De ahí que no hubiera prácticamente sociólogos, cualquiera que fuera su especialidad, que no se ocuparan de él. Y que los sociólogos del «trabajo» y de la «industria» (o de las «relaciones industriales») no se consideraran sociólogos de especialidad alguna, sino sociólogos sin más.[44] Es esa peculiaridad lo que explica la facilidad con la que quienes, aún jóvenes, se dieron a conocer entonces como grandes sociólogos del trabajo o de la industria y de la empresa hicieran posteriormente, hasta la actualidad, una transición natural y espontánea hacia la sociología general o la teoría sociológica. Touraine y Dahrendorf representan casi ideal-típicamente esa trayectoria.

Y lo interesante para nuestro argumento es que esa centralidad del objeto social del «trabajo» (un trabajo genéricamente designado, pero que, recordémoslo, seguía siendo, sin necesidad de hacerlo explícito, el trabajo asalariado) para la sociología del momento se encuentra al principio y al final del proceso cognoscitivo e investigador. Al principio cuando Touraine, junto con otros colegas, decide en 1959 participar en la fundación de la revista *Sociologie du Travail*, lo hace para «afirmar la convicción común de que «el trabajo era la categoría central de análisis de la vida social». Y también al final. Sean cuales fueren las posiciones teóricas y políticas de los sociólogos, todos ellos, en tanto que sociólogos, participan de la tesis expresada por Dahrendorf en el capítulo conclusivo de su *Sociología de la industria y de la empresa* de 1964: «la industria y la empresa [...] [y el trabajo] tanto económica como social y culturalmente constituyen el foco estructural (la) sociedad (industrial) [capitalista] [...] Lo mismo que la función profesional se sitúa en el centro de la vida social del individuo, así se sitúa también hoy la industria [el trabajo] en el centro de la sociedad y la sociología de la industria y de la empresa en el centro de la sociología».[45] La diferencia estará en que al principio aparece como «convicción común» del entramado «profano» de representaciones del orden social y al final como producto «científico». Ciertamente la centralidad del trabajo como producto científico operará en la dirección de pre- o re-

44. «No hay ninguna duda de que [la revista] *Sociologie du Travail* fue concebida por sus padres fundadores como una revista de carácter general» (Borzeix y Maurice, 2001: 2).

45. Los corchetes son nuestros, pero podría haberlos puesto cualquier sociólogo del trabajo, versión «crítica», del momento.

formar la «convicción común», pero, a un mismo tiempo, es inexplicable sin su pre-existencia. Y esa convicción común, ¿habría sido posible en su existencia concreta sin la centralidad social previa de la clase obrera-trabajadora-asalariada, primero, y la relevancia política de la construcción del Estado del Bienestar en torno al hecho del empleo,[46] después?

En los setenta del siglo pasado, nadie dudaba, ni en el ámbito de la sociología «profana» ni en el de la «científica», de que esa consideración del trabajo (asalariado) —materialmente sustentada— iba a ser duradera. La década siguiente aportó las primeras pruebas de que no iba a ser así. En ella empiezan a ser visibles los trazos de un cambio social significativo que, desde entonces, no ha hecho más que profundizarse. Se acababan los Años de la Sociedad Salarial y llegaban los Años de la Globalización.

3. ¿Crisis de la centralidad del trabajo?

La Globalización significa mucho más que «crisis» para las sociedades contemporáneas. Significa transformación. Aunque no se sepa nada bien hacia dónde caminan, sí se sabe que esas sociedades han dejado de ser lo que fueron y que no parece haber marcha atrás. Esa crisis y esa transformación sociales no han podido menos de afectar muy seriamente al trabajo de la sociedad salarial y a su centralidad «real». ¿Cómo afecta esa crisis y esa transformación a aquel trabajo y a aquel trabajador asalariado que había llegado a conquistar la centralidad social «real» en la sociedad salarial? En coherencia con el planteamiento teórico y metodológico que se viene siguiendo,[47] prestaremos especial atención a las grandes tendencias de cambio en el orden social global, en el de actores sociales colectivos, en el de la identidad social de los individuos y, finalmente, en el de los conceptos y categorías cognitivas.

— El espacio social en el que es más visible el cambio de estatus que sufre aquel trabajo (profesional) entre la etapa anterior y la de la mundialización presente es el de las *políticas públicas* —y, por encima de ellas, de la política pública en general— y del *orden social global*, que, de un modo explícito o implícito, tienen como referente que construir. Poco tiene que ver en este sentido el lugar que ocupaba dicho trabajo en la agenda política de los gobiernos en los años de la sociedad salarial con lo que sucede en la actualidad. Uno de los rasgos fundamentales característicos del período anterior fue el de que todos los Estados con economía de capitalista

46. En este contexto el «empleo» ha de entenderse como «trabajo asalariado social y políticamente regulado» (Prieto, 2002).

47. Planteamiento cuyas líneas básicas recordamos en nota a pie de página: *a*) interacción entre los sentidos «profano» y «científico» de la categoría «trabajo»; *b*) concepción constructivista de su contenido como categoría social: es el resultado contingente, conflictivo e inestable de las relaciones entre clases sociales; y *c*) historicidad: la construcción de su sentido tiene lugar en y a partir de estructuraciones sociales previas que hacen que la referencia al pasado sea un componente esencial del mismo.

desarrollada tendieron a llevar una política de inspiración socialdemócrata y consistente en buscar y lograr «el equilibrio —político— entre los imperativos económicos y la justicia social» (OIT, 1997: 235), justicia social articulada, ante todo, en torno a la política de trabajo y de empleo (v. *infra*). En la actualidad, esa política equilibradora ha desaparecido de la agenda de los Estados. La economía —su competitividad y la de las empresas— ha pasado a ocupar el lugar preeminente en las políticas estatales.[48] La «justicia social» se sostiene, no desaparece del panorama y llegará, pero sólo lo hará, cuando llegue, «por añadido». Son, sin embargo, muchos los expertos cuyos análisis apuntan en otra dirección no tan optimista. Sea de ello lo que fuere, queda claro que, en esa política, el valor y el sentido del trabajo —en su forma de «empleo»— queda desplazado hacia un segundo lugar, dependiente de la economía. Ese desplazamiento se hace más claro, si se reflexiona en qué y cómo se ha modificado la política de trabajo y de empleo.

En los Años de la Sociedad Salarial el pleno empleo no era un objetivo político que consistiera exclusivamente en que todo ciudadano adulto demandante de un empleo lo tuviese o lo encontrase con rapidez (de hecho las tasas de paro giraban en torno al 2 %). Era mucho más. Al asignarse al trabajo (asalariado) la función de ser el medio básico y fundamental para integrar socialmente a todos los ciudadanos adultos ese empleo del pleno empleo no podía ser cualquier empleo, sino un «buen empleo», es decir, un trabajo asalariado realizado en condiciones dignas, compensado con una remuneración justa y suficiente y portador de derechos sociales. El objetivo era, pues, lograr y mantener y mejorar una situación general de buen empleo con pleno empleo y pleno empleo con buen empleo.[49] El contraste con los años de la globalización es palmario. Lo más relevante en la nueva etapa no es que haya desaparecido prácticamente del horizonte el pleno empleo, sino el de que se haya extendido la concepción del empleo «normal» hasta incluir casi cualquier empleo. Se pretende que tan normal —y, por lo tanto, formalmente tan «justo»— sea un empleo asalariado temporal y a tiempo parcial o por cuenta propia como un empleo por tiempo indefinido y a tiempo completo, un empleo precario que un empleo estable, bien protegido socialmente y con perspectivas de mejora permanente. Ahora bien, es más que dudoso que esas nuevas modalidades de empleo —objeto, por otro lado, de promoción pública permanente— sean como tales un instrumento adecuado para la plena integración social de los ciudadanos concernidos: ¿puede un ciudadano adulto con un empleo temporal y a jornada parcial considerarse un

48. En esa misma línea, «el mal de la inflación se considera siempre mucho peor que el desempleo» (Recio, 2002: 60).

49. No hay que olvidar, de todos modos, que, como se ha hecho ver desde el movimiento feminista, aquella norma social de empleo implicaba la exclusión de la mujer del mercado de trabajo y su asignación a las labores domésticas (Recio, 2002).

ciudadano pleno? Se confirma así que, desde la perspectiva de las políticas públicas, el papel social del trabajo se ha visto «degradado», es decir, ha pasado a ocupar un «grado» inferior.

— No es posible entender esa «degradación» sin tener en cuenta, al igual que se hizo en la segunda parte, el cambio de posición de la clase trabajadora como actor sociopolítico. La construcción final de la sociedad salarial es incomprensible sin la existencia previa, tanto en términos históricos como estructurales, de un movimiento obrero y sindical que había logrado hacer que la clase trabajadora se convirtiera en el principal actor colectivo —y problema— de la vida social y política. Él había sido el portador y el soporte principal de la utópica «sociedad de trabajo». Pues bien, en coherencia con esta interpretación, parece lógico ligar la «degradación» sufrida por la posición y el significado del trabajo en los objetivos de la política pública actual a otra crisis, que la antecede estructuralmente: la *crisis de las organizaciones sindicales y de la «clase trabajadora»*.

Aunque la crisis del sindicalismo no sea tan fuerte como muchos parecen desear, no hay duda de que se ha visto debilitado, al menos, desde dos frentes. Por una parte, sus interlocutores sociales habituales (organizaciones empresariales, empresas, gobiernos) no les tienen tan presentes en sus políticas como en la etapa anterior. Por otra, la situación del mercado de trabajo y las políticas públicas y empresariales están favoreciendo entre los trabajadores unos comportamientos individualistas que en nada contribuyen a la acción colectiva sindical. La crisis de la «clase trabajadora», por su parte, se sitúa, además, en otro registro: el de la crisis de la hegemonía del paradigma de interpretación de las relaciones sociales en términos de clases sociales. Como muy gráficamente ha escrito Bilbao (1993), «la clase obrera ha sido sustituida por el mercado de trabajo». Alternativamente, según se argumentaba un poco más arriba, bajo la forma y la figura de la globalización económica, ha reafirmado su presencia el poder y la lógica de los intereses corporativos del «capital». La «degradación» del trabajo no sería así un fenómeno social explicable sólo desde la «superestructura política»: tiene detrás toda una «infraestructura social».

— Todo parece así encajar. ¿Ha de deducirse de todo ello, como lo hacen, por ejemplo, Habermas (1988) y Offe (1984), que «ha llegado a su fin aquella (utopía) que en el pasado se había cristalizado en torno al potencial que residía en la sociedad de trabajo» (Habermas, 1988)?[50] A nuestro modo de ver, no, si lo que se quiere expresar así es su desaparición absoluta. Sí, si el planteamiento se hace menos radical. Lo que sí se puede concluir es que, en el paso de la sociedad salarial a la sociedad del empleo

50. Un análisis y crítica de la «sociedad de trabajo» en línea semejante a la de Habermas se encuentra en otros autores como Offe (1984), Gorz (1988) y Méda (1995). Puede verse una exposición detenida y bien argumentada de las tesis de Habermas en la tesis doctoral de Unzueta Alberdi (2000).

flexible, lo que el trabajo ha perdido es el *grado* y el *tipo* de centralidad social y política anterior. El *grado* porque: *a*) el problema del empleo (como vía para absorber el paro masivo) sigue siendo uno de los puntos principales permanentemente presentes en toda agenda política en las que ha reaparecido el objetivo del pleno empleo;[51] pero, a la vez, *b*) la salida del paro ya no es necesariamente el «buen empleo» sino cualquier empleo y la propia concepción «normal» del pleno empleo rompe con la uniformidad básica de «empleos» («buenos») para definirlo como una combinación de empleos «buenos» y «malos»;[52] y *c*) el empleo y sus modalidades son concebidos como dependientes de la buena marcha de la economía, a la que ha de otorgarse toda prioridad *(supra)*.

La cuestión del cambio en el *tipo* de centralidad del trabajo se plantea en un plano distinto. Tiene que ver con el concepto de «energías utópicas» habermasiano. En la historia de las sociedades modernas a lo largo del siglo XX el proyecto y el reto de construir la «sociedad de trabajo» no era uno entre otros. Eran un proyecto y un reto sin competencia. De ahí que la centralidad social del trabajo —recordemos, en su modalidad de trabajo asalariado social y políticamente normado— en la sociedad salarial fuera una centralidad indiscutida. Y es en este terreno, en el de la competencia, en el que se ve también cuestionada aquella centralidad: en las últimas décadas —y coincidiendo, por lo tanto, con los años de la globalización— hacen su presencia con mayor o menor fuerza nuevas «energías utópicas» que, como tales, plantean nuevos retos sociales y políticos. Se llaman feminismo, ecologismo, nacionalismo... los llamados «nuevos movimientos sociales».[53] Todos ellos tienen alguna dimensión que les lleva a cruzarse en el camino con el «viejo y clásico movimiento obrero» y sus logros.[54] Pero, a un mismo tiempo, tienen su propia autonomía y dinamismo. De ese modo queda relativizado el valor y el significado anteriores del trabajo. En la sociedad salarial, su centralidad social no tenía competidores. Ahora, al margen de la evolución de su relación con la economía, ha de compartir (si bien es cierto que no necesariamente disputar) espacio sociopolítico, sea cual sea su centralidad, con los valores y las reivindicaciones puestos en la escena de la historia por otros movimientos sociales. De este modo, la fuerza de su posición se ha visto relativizada. ¿Han tenido todos estos cambios algún tipo de eco y reflejo en el ámbito de las identidades sociales?

51. Como sucede, desde el de Luxemburgo, en los Consejos de Gobierno de la Unión Europea.

52. No hace falta de decir que este modo de concebir el trabajo y el empleo es el hegemónico. Los sindicatos no han dejado nunca de reivindicar un «empleo seguro, estable y con derechos» para todo el mundo. Pero, como se ha señalado, los sindicatos ni son lo que eran ni son reconocidos como lo eran.

53. Uno de estos nuevos movimientos pone directa y expresamente en cuestión el valor del trabajo al proponer como fundamento del orden social no el trabajo sino el puro hecho de la ciudadanía y el derecho inscrito en ella a percibir una renta ciudadana de la que vivir [por todos]...

54. En particular el movimiento feminista (Maruani, 2002).

— Más arriba se citaba un texto de Dahrendorf de mediados de los sesenta en el que se sostenía que «la función profesional se sitúa en el centro de la vida social del individuo». Si lo hubiera escrito hoy en día se habría expresado en términos de *identidad social*: efectivamente, la dimensión principal que define la identidad social de los individuos en la sociedad salarial es su trabajo profesional; dicho en otros términos, el trabajo profesional —con sus regulaciones y sus protecciones sociales— es «la forma en que se «integra» a hombres y mujeres en la sociedad».[55] ¿Sigue siendo así en las sociedades globalizadas de empleo flexible? Si nos atenemos a lo que dicen autores concretos, hallamos todo tipo de interpretaciones, apoyadas todas ellas en referencias empíricas de primera o segunda mano. Desde quienes sostienen que en esencia casi nada ha cambiado (¿cómo va a dejar de ser central para un individuo aquella actividad que le proporciona los medios para su propio sustento) hasta quienes sostienen, como el propio Bauman (2000), que la identidad social ya no se define en la actualidad a partir del trabajo, sino a partir del nivel y tipo de consumo. O quienes sostienen, como lo hacen los partidarios de las tesis de la posmodernidad, que, con la desaparición de todo «centro simbólico», ha desaparecido toda posibilidad de la identidad social fuerte, como la laboral, para ser sustituidas por identidades variadas y hechas de retazos.

A nuestro modo de ver, la cuestión se aclara bastante si se la hace conceptualmente más compleja. En el concepto de identidad social habría que diferenciar entre identidad social-suelo e identidad social-techo. La primera consiste en aquella identidad social que otorga al individuo el reconocimiento de una existencia social mínima (sin ella se deja de existir socialmente). La segunda es aquella que le otorga un nivel de reconocimiento social elevado. Supuesta esa distinción es perfectamente plausible sostener que, en términos generales, el trabajo —acompañado de unas condiciones mínimas de compensación y regulación—, sigue siendo una dimensión clave en la configuración de la identidad-suelo de los individuos.[56] Mucho más variado y diverso es el papel que juegue o llegue a jugar en la composición de la identidad-techo.

— Consciente —y, en buena medida, también inconscientemente— en la nómina de cambios no se ha tenido cuenta hasta aquí más que el concepto —y la noción— previamente dominante de trabajo, el de trabajo asalariado social y políticamente regulado. No obstante, como es de esperar, los profundos cambios que se acaban de exponer se han visto acompañados por importantes modificaciones desde el punto de vista semántico, lo mismo en el campo de la producción científico-social que en el del entramado de «convenciones comunes».

55. Es así como define Bauman el concepto de identidad social.
56. De ahí la angustia con que puede llegar a vivirse y se vive con frecuencia la situación de paro.

Es en el *ámbito científico-social* donde son más fácilmente constatables esos cambios. Para verlo, basta con estar al día en la lectura de lo que se escribe sobre el tema. Para empezar, el relativo consenso —teórico y/o práctico— anterior en torno a su definición se ha roto. Las discusiones acerca de qué es o deja de ser el trabajo, cuál es la distinción y relación entre conceptos afines, como el de empleo o de actividad, y cuál es su relevancia social son interminables.[57] Una parte de esa discusión —tan relevante científica como políticamente— tiene que ver con el «trabajo doméstico». Casi todos los estudiosos han asumido ya que el sentido y el significado del «trabajo doméstico» no sólo son parangonables a los del «otro» trabajo, el del mercado, sino que, además, sin él no sería comprensible éste.[58] En tanto que objeto de estudio e investigación sociológicos el trabajo más «normal» (en todos los sentidos del término) sigue siendo el trabajo asalariado. Pero lo es cada vez menos. La excelente investigación de Pahl (1991) sobre «las divisiones domésticas del trabajo» en la Isla de Sheppey y publicada con el título de *Divisions of labour* parte de la tesis de la diversidad de las formas de trabajo y de su habitual articulación. En conjunto, la polisemia «científica» del concepto no deja de acentuarse. Cottereau, A. (1994) ofrece una lista de catorce significaciones distintas del término trabajo.[59] Toda esta diversificación y variedad de significados en acto ha hecho que sea cada vez más habitual hablar de una «polisemia difícil de abarcar». Y no sólo «difícil de abarcar». También, por lo que se observa, causa de una gran confusión semántica: prueba evidente de ello es lo que tiene de «diálogo de sordos» el debate sobre el «fin del trabajo».[60]

Como es lógico, también en el *ámbito de las representaciones sociales* se observa un importante cambio hacia una diversidad semántica de la categoría sociocognoscitiva de trabajo semejante a la anterior, junto con una confusión probablemente mayor. Aquí tampoco ha dejado de ser válida, en términos generales, la asimilación habitual entre «trabajo» y «trabajo profesional» —normalmente asalariado—, pero tampoco lo es de un modo tan «evidente» como lo era en el período precedente. La práctica monosemia del período de la sociedad salarial va siendo sustituida por

57. La literatura sobre estos temas casi ingente. Por todos, el n.º 18 (2001) de la *Revue du MAUSS* titulado «Travailler est-il (bien) naturel? Le travail après la "fin du travail"», Castillo y el n.º 34 (2000) de *Política y Sociedad*, titulado «¿Qué es el empleo?».

58. El cambio del significado del trabajo relacionado con la contestación del contenido machista de todo el orden social por parte del movimiento feminista es una prueba fehaciente de una de las tesis que se defiende aquí con más firmeza y convencimiento: el significado de los conceptos científicos referidos a ese orden, como es el de «trabajo», no se decide ni se resuelve exclusivamente en el ámbito de la reflexión y de la investigación científicas sino también —y antes— en el de las relaciones sociales y de sus productos semánticos.

59. Lallement (2001) intenta poner un poco de orden y reduce los variados significados del concepto trabajo a cuatro grandes tipos. Según este autor, las dificultades para comprender y analizar el trabajo hoy en día se deben tanto a su «metamorfosis» como a su «anamorfosis» (la aparición de «nuevas fronteras»).

60. Una muestra de ello puede encontrarse en varios de los artículos publicados en número 18 de la *Revue du MAUSS* que ya se ha citado. Véase, por ejemplo, entre otros textos, la breve nota de Méda. No pretendemos de todas maneras sostener, ni mucho menos, que dicho debate sea sólo «un diálogo de sordos». Véase también Castillo (1999).

una amplia, y frecuentemente confusa, polisemia. Ahora también se considera un trabajo «normal» el de los trabajadores ocupados por cuenta propia. E incluso «trabajan» —o, cuando menos, «curran»— las personas que se hallan activas en la economía subterránea (aunque, en este caso, no tengan un «empleo»). Las «labores del hogar» se han convertido en —y son reivindicadas por las mujeres como— «trabajo» doméstico. No siempre es muy neta la separación entre trabajo y formación. Y hasta hay «trabajo voluntario».

¿De qué es síntoma esta polisemia y la confusión que la acompaña en relación con la monosemia y la claridad precedentes? ¿De la dificultad para encontrar al trabajo *un* sentido en las sociedades globalizadas y, por lo tanto, de «descentramiento» o de un enriquecimiento de su contenido y, por lo tanto, de una acentuación de aquélla? No parece que sea tan crucial optar por una u otra respuesta. Después de la argumentación que hemos desplegado en las páginas anteriores, deberían haber quedado claras al menos dos cosas. Una. Que el significado y el valor del «trabajo» no tiene nada que ver con la esencia de ninguna actividad humana, es una construcción histórica. Desde ese punto de vista, cualquiera que sea su valor y sentido en un momento dado, su futuro no está escrito en ningún lugar. Y dos: que por mucho que nos empeñemos los sociólogos, el significado del «trabajo» y su evolución dependen y dependerán siempre tanto —más— de las relaciones entre clases sociales que de nuestros debates «científicos». Lo cual podría tener la virtud de liberarnos de toda pretensión «salvífica» y de hacer más tranquilas y «laicas» nuestras discusiones.

Bibliografía

Alaluf, M. (2001): «Introduction», en Alaluf, Rolle y Schoetter, *Division du travail et du social*, Toulouse, Octarès Édits.

Aizpuru, M. y Rivera, A. (1994): *Manual de historia social del trabajo*, Madrid, Siglo XXI.

Alonso, L. E. (2001): *Trabajo y posmodernidad: el empleo débil*, Madrid, Fundamentos.

Arendt, H. (1993 [1958]): *La condición humana*, Barcelona, Paidós.

Bauman, Z. (2000): *Trabajo, consumo y nuevos pobres*, Barcelona, Gedisa.

— (2001): *La sociedad individualizada*, Madrid, Cátedra.

Bilbao, A. (1993): *Obreros y ciudadanos. La desestructuración de la clase obrera*, Madrid, Trotta.

— (1998): *El accidente de trabajo*, Madrid, Siglo XXI.

— (1999): «La posición del trabajo y la reforma del mercado de trabajo», en Miguélez y Prieto (eds.), *Las relaciones de empleo en España*, Madrid, Siglo XXI.

Borderías, C., Carrasco, C. y Alemany, C. (comps.) (1994): *La mujeres y el trabajo. Rupturas conceptuales*, Madrid, Icaria.

Borzeix, A. y Maurice, M. (2001): «Mémoire et projets. Libres propos à deux voix», en Pouchet, A. (2001).

Braudel, F. (1979): *Civilisation matérielle, Économie et Capitalisme. XV-XVIII Siècle*. Tome II: *Les Jeux de l'Échange*, París, Armand Colin.

Castillo, J. J. (1998): *A la búsqueda del trabajo perdido*, Madrid, Tecnos.
— (edt.), (1999): *El trabajo del futuro*, Madrid, Edit. Complutense.
Castillo, S. (coord.) (1996): *El trabajo a través de la historia. Actas del II.° Congreso de la Asociación de Historia Social. 1995*, Asociación de Historia Social y Centro de Estudios Históricos (UGT).
Castillo Mendoza y García López (2001): «Marx, entre el trabajo y el empleo», *VII Congreso Nacional de Sociología*, mimeo.
Commons, J. F. *et al.* (1919): *History of Labor in the United States*, vol. 1, MacMillan Co., Nueva York.
Cottereau, A. (1994): Théories de l'action et notion de travail, *Sociologie du Travail*.
Chamoux, M. N. (1998): «Sens et place du travail dans les sociétés», en Kergoat, J., Boutet, J., Jacot, H. y Linhart, D. (dirs.), (1998): *Le monde du travail*, París, La Découverte.
Dahrendorf, R. (1974 [1964?]): *Sociología industrial y de la empresa*, México, UTHEA.
Díez, F. (2001): *Utilidad, deseo y virtud. La formación de la idea moderna del trabajo*, Barcelona, Península.
Dubet, F. (2001): «Le travail et ses sociologies», A. Pouchet (coord.), *Sociologies du travail: vingt ans après*, París, Elsevier.
Dunlop, J. (1978 [1958]): *Sistemas de relaciones industriales*.
Durán, M. A. (1991): «Para una nueva conceptualización del trabajo», *Economía y Sociología del Trabajo*, n.° 14, nov.-dic., 1991.
— (ed.) (1997): *Bases sociales de la economía española*, Valencia, Universidad de Valencia.
Esping Andersen, G. (1993): *Tres Mundos del Estado del Bienestar*, Valencia, Alfons el Magnànim.
Flanders, A. (1965): *Industrial Relations: What is wrong with the System*, Londres, Faber & Faber.
Fourquet, F. (1989): *Richesse et puissance. Une généalogie de la valeur*, París, La Découverte.
Fox, A. (1974): *Beyond Contract*, Londres, Faber & Faber.
Gil Calvo, E. (2001): *Nacidos para cambiar. Cómo construimos nuestras biografías*, Madrid, Taurus.
Gómez Esteban, C. y Prieto, C. (1998): «Testigas de cargo. Mujer y relación salarial hoy», *Cuadernos de Relaciones Laborales*, n.° 12, 1998.
Gorz, A. (1988): *Métamorphoses du travail. Quête du sens. Critique de la raison économique*, París, Galilée.
— (2001): «La personne devient une entreprise», *Revue du MAUSS*, n.° 18, 2001.
Habermas, J. (1988): *Ensayos políticos*, Barcelona, Península.
Hirschman, A. O. (1978): *Las pasiones y los intereses. Argumentos políticos a favor del capitalismo antes de su triunfo*, México, Fondo de Cultura Económica.
Hyman, R. (1991 [1975]): *Relaciones industriales: una introducción marxista*, Madrid, Blume.
— (1995): «Industrial Relations in Europe: Theory and Practice», *European Journal of Industrial Relations*, vol. 1, n.° 1, 1995.
Lallement, M. (2001): «Daedalus laborans», *Revue du MAUSS*, n.• 18, segundo semestre 2001.
Lamo de Espinosa, E. (1990): *La sociedad reflexiva. Sujeto y objeto del conocimiento sociológico*, Madrid, CIS.

Laraña, E. y Gusfied, J. (eds.) (1994): *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad*, Madrid, CIS.
Marshall, T. H. (1998 [1950]): *Ciudadanía y clase social*, Madrid, Alianza Editorial.
Maruani, M. (2002): *Trabajo y el empleo de las mujeres*, Madrid, Edit. Fundamentos.
Maurice, J. (1996): «El trabajo en la España contemporánea: ¿castigo bíblico o bien escaso?», en Castillo S. (1996).
Méda, D. (1995): *Le travail. Une valeur en voie de disparition*, París, Aubier. Alto.
Melucci, A. (1994): «¿Qué hay de nuevo en los «nuevos movimientos sociales»?», en Laraña y Gusfield, eds.
Miguélez, F. (1999): «Los sindicatos», en Miguélez y Prieto, eds., *Las relaciones de empleo en España*, Madrid, Siglo XXI.
— (2002): «¿Por qué empeora el empleo?», *Sistema*, n.os 168/169, julio 2002.
Offe, C. (1984): *La sociedad del trabajo. Problemas estructurales y perspectivas de futuro*, Madrid, Alianza Edit.
OIT (1997): *El trabajo en el mundo. Relaciones laborales, democracia y cohesión social*, Ginebra, OIT.
Pahl, R. E. (1991): *Divisiones del trabajo*, Madrid, Ministerio de Trabajo y de la Seguridad Social.
Paradeise, C. (2001): «Le devenir de la revue Sociologie du Travail», en Pouchet (2001).
Polanyi, K. (1989 [1944]): *La Gran Transformación*, Madrid, Ediciones La Piqueta.
Pouchet, A. (coord.) (2001): *Sociologies du travail: quarante ans après*, París, Elsevier.
Prieto, C. (ed.), (1999*a*): *La crisis del empleo en Europa*, Valencia, Germania, 2 vols.
— (1999*b*): «Globalización económica, relación de empleo y cohesión social», *Papers*, n.° 58, 1999.
— (2000): «Trabajo y orden social: entre la nada y la sociedad de empleo», *Política y Sociedad*, n.° 34, 2000.
— (2001): «L'emploi: une nouvelle enigme, un nouveau paradigme», en Pouchet A. (2001).
— (2002): «La degradación del empleo o la norma social del empleo flexibilizado», *Sistema*, n.° 168-169, julio 2000.
Recio, A. (2002): «Paro, precarización laboral e ideologías económicas», *Sistema*, 168/169, julio de 2002.
Regini, M. (ed.), (1994): *The Future of Labour Movements*, SAGE.
Rifkin, J. (1996): *El final del trabajo*, Barcelona, Paidós Ibérica.
Revue du M.A.U.S.S, n.° 18, 2001: *Travailler est-il (bien) naturel? Le travail après la «fin du travail»*.
Roethlisberger, F. J. y Dickson, W. J. (1939): *Management and the Worker*, Cambridge, Harvard University Press.
Santos Ortega, J. A. (1995): *Sociología del trabajo*, Valencia, Tirant lo Blanch Libros.
Smith, A. (1990): *Investigación sobre la naturaleza y la causa de la riqueza de las naciones*, México, Fondo de Cultura Económica.
Topalov, C. (1995): *Naissance du chômeur: 1880-1910*, París, Albin Michel.
— (2000): «La institucionalización del desempleo y la formación de las normas del empleo. Las experiencias francesa y británica», *Política y Sociedad*, n.° 34, 2000.

Unzueta Alberdi, I. (2000): *La crisis de la «sociedad del trabajo». (De Marx a la Escuela de Francfort)*, Bilbao, Universidad del País Vasco.
Visser, J. (1994): «European Trade Unions: the Transition Years», en Hyman R. y Ferner A. (eds.), *New Frontiers in European Industrial Relations*, Blacwell.
Webb, S. y B. (1894): *History of Trade Unions*, Longmans, Green & Co., Nueva York.
— (1897): *Industrial Democracy*, Green & Co., Nueva York.
Weber, M. (1979): *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Península.

UNIVERSITAT DE VALÈNCIA BIBLIOTECA

CAPÍTULO 14

TEORÍA SOCIOAMBIENTAL Y SOCIOLOGÍA ECOLÓGICA

por J. DAVID TÁBARA

1. Concepciones y teorías socioambientales principales

Al igual que otras especies, desde su aparición en la tierra, los seres humanos llevan modificando el entorno biofísico del que dependen, del mismo modo que los cambios en el medio ambiente y en la disponibilidad de recursos naturales han limitado o potenciado el desarrollo y la forma de sus sociedades. Sin embargo, y a pesar de esta patente obviedad, la corriente principal de la sociología, enfrentada al determinismo ecológico, ha tendido a ignorar las realidades ambientales. A pesar de algunas excepciones a esta regla, como por ejemplo, a saber, ya en aportaciones clásicas de autores como John Stuart Mill o Herbert Spencer, las referencias ambientales son relativamente escasas con relación al conjunto de sus obras. En particular, Stuart Mill, en sus *Principios de Economía Política* (1848) introdujo la idea del estado estacionario, en el cual se argumentaba la necesidad de la conservación de la naturaleza y en donde incluso se puede trazar la misma idea de la sostenibilidad. Y por su parte, Spencer, en sus *Primeros Principios* (1862) afirmaba que el progreso de la humanidad dependía de su disponibilidad de recursos y de energía, al permitir, primero, un incremento de su crecimiento, y luego, adaptarse al entorno biofísico mediante una mayor diferenciación interna. Con todo, y en general, tanto el lenguaje como el instrumental teórico heredado por la sociología clásica se nos revelan harto inadecuados para explicar, comprender y dar cuenta de la actual situación de cambio ambiental global acelerado.

A grandes rasgos, destacan tres grandes corrientes que convergen, y en parte se solapan, en la formación de la teoría socioambiental contemporánea, y que corresponden a la ecología humana, la sociología ambiental y la sociología ecológica. Si bien se trata de tres perspectivas muy interrelacionadas, lo cierto es que su cronología, sus contenidos, y sus preferencias metodológicas mantienen diferencias sustantivas. En particular, la ecología humana, cuyos orígenes se encuentran en la Escuela

de Chicago, fue la más veterana, mientras que la sociología ecológica aún sólo es un proyecto.

La ecología humana se halla en los orígenes de los actuales desarrollos teóricos relativos a la explicación socioambiental, aunque esta corriente nunca acabó por incorporar adecuadamente en sus análisis los aspectos relativos al medio ambiente, los recursos naturales y la contaminación. Sin embargo, también existe alguna excepción a esta norma de entre las cuales sobresalen las aportaciones de Otis Duncan y Amos Hawley. Así, Duncan desarrolló el modelo *POET,* según el cual la adaptación de los «complejos ecológicos humanos» depende de cuatro tipo de variables: Población (P), Organización social (O), Medio ambiente (E), y Tecnología (T). Según este modelo, en las sociedades tradicionales y de pequeña escala, las comunidades viven de manera dispersa y muy independiente, a la vez que mantienen una pirámide de población joven. Estas organizaciones sociales fundamentan sus instituciones en relaciones informales y que acostumbran a ser voluntarias; las fuentes de energía utilizadas son principalmente la madera, el viento, el agua, o la tracción animal; la tecnología está poco desarrollada y se basa en el uso de utensilios manuales o medios de transporte no mecanizados. A medida que una sociedad se va desarrollando, cada uno de los componentes P,O,E,T se modifica y adapta a la nueva situación. De esta manera, disminuye la tasa de mortalidad y la tasa de natalidad; las organizaciones sociales se van haciendo más formales y aumentan el número y las distancias en las que se realizan las interacciones sociales cotidianas; y a la vez, se intensifica el uso de combustibles fósiles, de la energía nuclear o de fuentes renovables, y se acelera la utilización de tecnologías intensivas de producción, de transporte y de comunicación. Gráficamente (fig. 14.1).

En su momento, el modelo POET fue una de las contribuciones más relevantes dentro de la ecología humana en su transición hacia una perspectiva más integradora de los factores ambientales. A pesar de ello, este modelo aún dejaba muchas cosas por explicar, entre las cuales figuraban los efectos retroactivos, acumulativos y sistémicos sobre el conjunto del complejo ecológico humano derivados de la contaminación y de la expansión de los flujos de información. Asimismo, presentaba un buen número de vaguedades que nunca acabaron de ser eliminadas y que impedían su utilización de manera operativa para el análisis empírico. Con todo, este modelo supuso un paso importante en la elaboración de contribuciones más sistémicas y ecológicamente integradoras, como las aportadas por Hawley en *Ecología humana* (1986). Aunque demasiado centrado en los aspectos espaciales, Hawley elaboró toda una teoría sobre la evolución, la complejidad, los límites, y la acumulación de cambio de los ecosistemas humanos, y cómo estos se *expandían* en el tiempo y en el espacio, principalmente como resultado de la tecnología y del transporte.

No obstante, estas aportaciones no explicaban suficientemente las causas o los efectos de los problemas de contaminación. Para ello fue necesario la formulación de nuevas propuestas, como las elaboradas por los

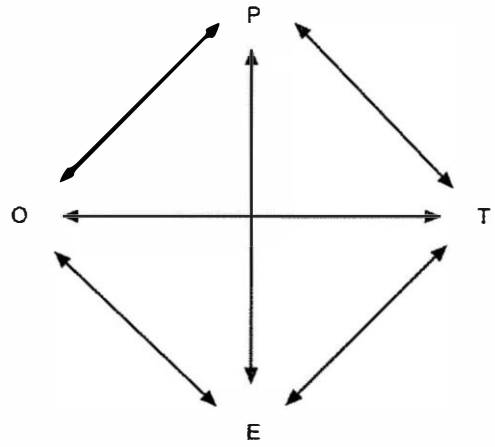


FIG. 14.1. *El modelo POET. Determinantes de la dinámica de adaptación de un complejo ecológico humano, según O. D. Duncan. Donde P = Población; O = Organización social; E = Medio ambiente; T = Tecnología.*

científicos naturales Paul Erhlich y Barry Commoner. Según Erhlich, el origen y la principal fuerza de cambio ambiental radicaba en el crecimiento de la población (P), mientras que para Commoner consistía en el nivel de renta o abundancia del consumo (A, *afluence*) y el tipo de tecnología utilizada (T). Frente a estas posiciones opuestas y casi irreconciliables, finalmente, fue posible encontrar una solución de compromiso a través del diseño de un nuevo modelo teórico, el cual pretendía agrupar a ambas posiciones. Mediante una fórmula sintética, denominada IPAT —Impacto ambiental = Población * Abundancia del consumo * Tecnología— se llegó a entender que el impacto ambiental es el producto de los tres componentes a la vez, en donde el peso relativo de cada una de las variables depende de cada una de las interpretaciones o de los datos empíricos disponibles en cada caso.

Paralelamente a esta discusión, Riley Dunlap, uno de los principales artífices de la sociología ambiental contemporánea, diseñó otro modelo teórico, de corte funcionalista, que incorporaba un nuevo elemento en la discusión socioambiental: la capacidad de carga de las sociedades humanas. Según este modelo, sobre *las funciones en competencia del medio ambiente,* toda sociedad lleva a cabo un conjunto de tres funciones que rivalizan entre ellas y que determinan la ocupación del entorno. A saber, el medio ambiente se emplea como: *a*) lugar de residencia; *b*) almacén y fuente para la obtención de recursos; *c*) vertedero de residuos o sumidero para la absorción de la contaminación. Según Dunlap, a principios de siglo, estas tres funciones podían efectuarse sin excesivas complicaciones y se mantenían dentro de la capacidad de carga de los ecosistemas naturales. No obstante, en la actualidad, el incremento de la escala en cada una de ellas ha supuesto la superación de este umbral, por lo que nos encon-

tramos ya en una situación de colapso ambiental *(«overshot»)*. Esquemáticamente (fig.14.2).

Dunlap mostraba pues una posición manifiestamente realista, en el sentido que partía del presupuesto que *existe* una determinada capacidad de carga ecológica, y que ésta tiene unos límites fijos que vienen dados por la naturaleza y no por la sociedad. Lógicamente, esta posición no es compartida por todos los sociólogos ambientales, y en particular, por aquellos de corte construccionista. Para estos últimos, las condiciones que sustentan a una población dada no dependen de las capacidades de carga de los ecosistemas, ya que éstas son flexibles, sino que dependen de la innovación tecnológica y científica y los conocimientos disponibles en cada contexto social determinado.

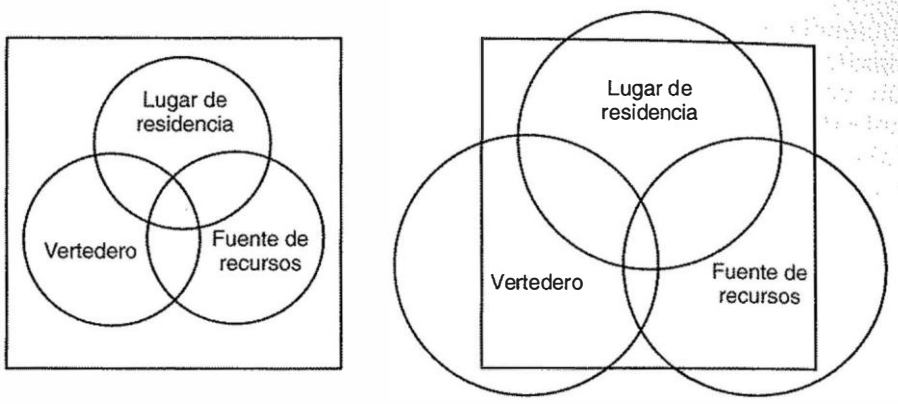
En contraste, y ya dentro de la corriente construccionista, John Hannigan (1995) elaboró una teoría para explicar el proceso a través del cual los problemas ambientales se vuelven reales en el universo social. Según Hannigan, para que un problema ambiental tenga «éxito» y llegue a ser construido socialmente, *independientemente que éste exista realmente o no*, han de concurrir en una determinada arena social tres clases de agentes sociales, los cuales han de llevar a cabo tres funciones (tabla 14.1).

TABLA 14.1. *El proceso de creación social de los problemas ambientales, según J. Hannigan*

Tareas y actores necesarios para la creación social de los problemas ambientales:
1. *Tareas:* unión, presentación y disputa.
2. *Actores:* científicos, medios de comunicación y movimientos sociales.

Es decir, en una primera etapa, usualmente efectuada por los científicos, las distintas «evidencias» de la existencia de un determinado problema ambiental y de sus posibles consecuencias se ordenan de tal manera que toman sentido y pueden ser comunicados fuera de la academia. A continuación, cuando ya ha sido posible afirmar la validez y la relevancia del problema, los medios de comunicación, juntamente con un conjunto de «populizadores» del problema, lo trasladan a la esfera pública y se encargan de darle visibilidad al asunto. No obstante, un problema ambiental solamente acabará por generar una reacción sustantiva por parte del conjunto de la sociedad en tanto que sea posible mantener un cierto nivel de conflicto y la intervención de grupos de interés dispuestos a movilizarse y a financiar las campañas respectivas.

La tensión entre realistas y construccionistas ha constituido uno de los debates más candentes y centrales dentro de la sociología ambiental, lo cual es extensible a lo que ocurre en la sociología de los riesgos. Un buen ejemplo de esta polarización lo representan los dos extremos de la *Teoría Cultural* formulada originalmente por Mary Douglas y Aaron Wildasky en su obra *Riesgo y cultura* (1982) y por el otro, de la teoría de la *So-*



a) En torno al año 1900 *b*) En la actualidad

FIG. 14.2. *Las funciones en competencia del medio ambiente, según R. E. Dunlap. En el presente las sociedades globales han superado ya la capacidad de carga de los ecosistemas que permiten llevar a cabo las funciones de lugar de residencia, de fuente de recursos y de vertedero.*

ciedad del riesgo (1986) de Urlich Beck. No obstante, y a pesar de su gran popularidad, es necesario remarcar que ni la argumentación construccionista de Douglas y Wildasky o la posición realista de Beck consisten en teorías socioambientales. No tratan adecuadamente las relaciones sistémicas relativas al conjunto de recursos naturales, de información, de generación de residuos y degradación ambiental y el modo que éstas condicionan la propia estructuración social. Según sus teorías, no es el *medio ambiente*, sino los *riesgos* en el caso de Beck, o la *cultura* en el caso de Douglas y Wildasky lo que en última instancia se configura como las fuerzas causales que dan lugar a la emergencia de determinadas formas, posiciones o instituciones sociales. En otras palabras, sus aportaciones, a pesar de su inestimable valor para comprender *otros* fenómenos de la realidad social y tecnológica con cierta relación con el medio ambiente, no sirven para comprender de manera sistémica el cambio socioambiental. La sociología del riesgo no es lo mismo que la sociología ambiental, y menos aún que la sociología ecológica. Aunque existen algunas intersecciones, tanto los componentes de sus explicaciones como el modo de plantear las preguntas de investigación son muy distintos.

2. La sociología ecológica

En un artículo publicado en 1994, Riley Dunlap y William Catton planteaban la posible evolución futura de la sociología ambiental en sociología ecológica. Para ello, en un primer momento, distinguieron entre la *sociología de los problemas ambientales* de la *sociología ambiental*, considerando a la primera a aquella perspectiva que parte del supuesto de la

suficiencia de la explicación *únicamente* social para comprender el conjunto de interrelaciones entre la sociedad y el medio ambiente. En su opinión, para que la sociología ambiental pudiera llegar a realizarse plenamente debería superar el «Paradigma exencionalista humano» en el que estaba inmersa (y no excepcionalista, como erróneamente siguen utilizando algunos autores), es decir, aquella posición que cree que los humanos estamos *exentos* de las constricciones ecológicas y que, por tanto, no es necesario incorporarlos en los análisis sociológicos. En concreto, debería integrar un nuevo conjunto de presupuestos de carácter ecológico y que fueron teóricamente sintetizados mediante el «Nuevo paradigma ecológico». Desde entonces, poco a poco, un nuevo cuerpo teórico se ha ido forjando sobre la base de un entramado de aproximaciones teóricas diversas que convergen en el afán de explicar el universo social *en interrelación con su entorno biofísico y natural*. Fue precisamente a partir de los años setenta cuando empezó a surgir una nueva línea de pensamiento social, mucho más sistémico y ecológico, y que se oponía al famoso *dictum* durkheimiano que «los hechos sociales se explican sólo por hechos sociales». A mi entender, este proceso, y que ya tiene sus notables aportaciones en campos como la antropología ecológica o la economía ecológica, culminaría en el desarrollo, aún incipiente, de la sociología ecológica.

Podemos acercarnos a lo que significa y puede ofrecer la *sociología ecológica* mediante la presentación de un modelo teórico original, el sistema *SEIC*, el cual está formado a la vez a partir de cuatro subsistemas. A saber, estructura social (*S*), recursos naturales y energía (*E*), sistemas de información, símbolos y conocimiento (*I*), y cambio sistémico (*C*) en el conjunto de los sistemas humanos y biofísicos resultado del uso de información y de recursos. Cada uno de estos subsistemas contiene tanto elementos flujo o dinámicos como elementos estoc o estáticos, las variaciones de los cuales condicionan futuras dinámicas y propiedades de cada uno de ellos. Gráficamente (fig. 14.3):

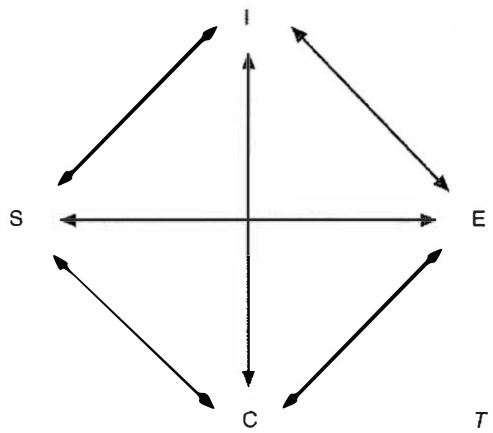


FIG. 14.3. *El modelo SEIC. Componentes e interrelaciones de un* sistema socioambiental.

Donde

S = Estructura social, formada por el conjunto de las instituciones sociales vigentes.

E = Sistemas y formas de vida, de energía y de recursos materiales.

I = Sistemas y formas de información, de símbolos y de conocimientos.

C = Cambio y/o degradación sistémicas y/o sistema de contaminación.

T = Tamaño del sistema socioambiental.

del cual, más concretamente podemos establecer lo siguiente:

a) *El subsistema S,* o estructura social, está formado por el conjunto de instituciones sociales que regulan el comportamiento y las acciones de la sociedad humana. Entre ellas se encuentran la familia, las regulaciones de mercado, los regímenes de propiedad, el sistema electoral, o el sistema educativo. Estas instituciones orientan, impulsan o restringen los distintos flujos de energía y de información, adaptándose y modificándose en función de estos últimos. De este modo, las instituciones constituyen tanto origen como consecuencia del cambio socioambiental.

b) *El subsistema E* abarca la energía y todos los sistemas y formas de vida, así como los recursos naturales en todas sus formas disponibles y utilizados por parte de una determinada población. Por tanto, la diversidad biológica es parte de *E*, dado que al igual que la energía, constituye un recurso esencial para el mantenimiento del conjunto del sistema socioambiental.

c) *El subsistema I* incluye todos los sistemas y formas simbólicos, de información y de conocimientos disponibles y/o en uso por una sociedad dada. Este subsistema abarca tanto componentes estoc, como los de diversidad cultural, como flujo, relativas a las tecnologías, los artefactos u otros mecanismos sociales de generación, acumulación o transmisión de información, de significados y de conocimientos. Por tanto, *I* incluye, entre otros, tanto a los medios y nuevas tecnologías de comunicación, la información contenida en el sistema de precios, las bases de datos, los mitos, el lenguaje u otras formas de expresión artística o cultural como la arquitectura o la música.

d) *El cambio sistémico C* se produce en el conjunto del sistema socioambiental como consecuencia tanto del consumo o el uso de energía como de información. Estos cambios acostumbran a tener un carácter irreversible, y, tienden, a partir de un punto, a ser definidos socialmente como *degradación ambiental* o *contaminación* (aunque en realidad deberían referirse como degradación *socioambiental*). Entre ellos se incluyen la pérdida de diversidad biológica y la pérdida de diversidad cultural, el incremento de los niveles de determinados contaminantes nocivos para las sociedades humanas o para el medio ambiente, o la disminución de la capacidad de los ecosistemas naturales de actuar como sumideros, de po-

der absorber estos contaminantes, o de regenerarse a escala humana (resiliencia). A la vez, *C* contiene un depósito de cambio acumulado de periodos anteriores, o *contaminación estoc*, que tiene sus propias características y genera sus propias dinámicas y resultados independientemente del consumo de energía o de información que se produzca en un momento dado (p. ej., concentración de gases invernadero).

e) Finalmente, *el tamaño (T)* de un sistema socioambiental depende de la intensidad y de la escala en el tiempo y en el espacio de las interrelaciones que se producen tanto entre los distintos subsistemas como dentro de cada uno de ellos. Así, el tamaño de un sistema socioambiental no viene dado ni por el número de personas que componen una sociedad ni por el territorio que ocupan, sino por el tamaño de sus instituciones y por los flujos de energía, de información y de contaminación reales que esta población genera, controla o abarca. Por ejemplo, sociedades muy intensivas energéticamente y muy informatizadas, aunque con un territorio muy limitado (p. ej., Holanda), pueden tener un tamaño socioambiental muy elevado, al consumir muchos recursos, y generar enormes flujos de información y de conocimientos, y dar lugar a un notable cambio sistémico global.

A partir de esta formulación podemos seleccionar las siguientes dinámicas que se derivan *específicamente* de cada uno de los distintos subsistemas:

a) *Derivadas del subsistema E:* El consumo de energía y de materiales y la aceleración en la producción de biomasa se traduce *siempre* en contaminación y/o disminución de la diversidad biológica. No obstante, la escala, la intensidad y el impacto de los flujos de degradación y de residuos, aunque dependen principalmente del total de energía e información utilizados, varían en función de las instituciones vigentes y de las tecnologías empleadas.

b) *Derivadas del sistema I:* La expansión y la aceleración en el uso de los flujos de información y de conocimiento, por ejemplo a través de nuevas tecnologías de la información o los medios de comunicación de masas, resultan *siempre* en una disminución de la diversidad cultural. De esta forma, los conocimientos no sólo se generan, sino que también se pierden, precisamente y en gran medida, por la expansión de determinados conocimientos y medios de comunicación centralizados. El crecimiento de la potencia y escala de los sistemas de información, de símbolos y de lenguajes con gran capacidad de apropiación y de transformación de recursos naturales tiende a absorber o eliminar aquellos cuya capacidad es menor.

c) *Derivadas del subsistema S:* Tanto la cantidad como las clases de información y de energía utilizados en cada sociedad vienen mediatizadas por las instituciones vigentes, a la vez que la utilización de determinados flujos de información y de energía condiciona también la evolución

y la dinámica de estas instituciones. En particular, un incremento en la disponibilidad de energía o de información abre nuevas oportunidades para el crecimiento de la escala y la complejidad de las instituciones presentes en el sistema, así como para la creación de nuevas rutinas para una nueva y mayor apropiación tanto de energía como de información a partir de ese momento.

d) *Derivadas del subsistema C:* En ausencia de instituciones sociales que contengan la contaminación (p. ej., sistemas de recogida controlada o de reciclaje), ésta tiende siempre a la dispersión (p. ej., aumenta la contaminación difusa). Este cambio sistémico afecta a las futuras posibilidades de obtener nuevas formas de energía y de información, en cuanto se sobrepasan determinados umbrales de contaminación o de explotación de los recursos naturales. Tanto la pérdida de diversidad biológica como de etnodiversidad suponen una erosión de los depósitos de información o de recursos naturales que son fundamentales para mantener la sostenibilidad del conjunto del sistema.

e) *Con respecto al tamaño:* un incremento en el tamaño de un sistema socioambiental deriva siempre en un mayor consumo estructural de energía y de información, lo cual da lugar a una espiral de oferta y de demanda de ambas para poder asegurar el mantenimiento del conjunto del sistema. A la vez, el incremento del tamaño da lugar siempre, y en tanto que no se produzca una adaptación institucional explícita en sentido contrario en *S*, a un aumento de los riesgos asociados al sistema. De este modo, el riesgo está relacionado con el tamaño del sistema socioambiental y al aumento de la potencia de las interrelaciones que se producen entre y dentro de cada uno de sus subsistemas. Así, por ejemplo, a mayor tamaño, mayores son los riesgos socioambientales asociados potenciales derivados de la acumulación de contaminación estoc y a los cambios irreversibles que se producen en *C*.

Finalmente, y partir de estas dinámicas y propiedades, podemos extraer las siguientes proposiciones teóricas respecto al comportamiento *general* relativas a la evolución y a la complejidad de los sistemas socioambientales:

a) La evolución «natural» del conjunto de un sistema socioambiental tiende a: 1) incrementar la escala de consumo de información y de energía; 2) eliminar la diversidad cultural existente en el subsistema *I* y a eliminar la diversidad biológica existente en *E*; 3) aumentar, disipar y extender la contaminación y el cambio (*C*) por el conjunto de sistema socioambiental, reduciendo su complejidad socioambiental global; 4) incrementar la escala de las instituciones sociales, para así permitir el crecimiento del tamaño de sistema socioambiental y absorber otros sistemas de menor tamaño, evitando la congestión o el agotamiento de recursos de los cuales depende el mayor (véase fig. 14.2).

b) Sin embargo, y a corto plazo, cada uno de los distintos subsistemas tiende a una mayor complejidad, al convertir los componentes estoc

de que está formado en flujo, proceso que dura hasta que se agotan o se saturan los elementos estoc. Así, y en tanto no se produzca una intervención consciente y activa en sentido contrario, las estructuras sociales, los sistemas de información y las formas de contaminación o de uso de energía se tornan más complejos en sí mismos, aunque los distintos sistemas socioambientales se vuelven más similares entre ellos en las diversas partes del planeta. La coevolución de los distintos subsistemas tiende a eliminar aquellos elementos de distintividad de cada uno de los subsistemas que no son necesarios para el desarrollo y crecimiento del tamaño (T) del conjunto del sistema socioambiental en un momento dado, produciéndose pérdidas irreversibles de conocimientos o de recursos naturales que pueden ser decisivos en estadios posteriores de desarrollo.

c) Los sistemas socioambientales están en constante cambio, y este *cambio es irreversible, indeterminado, y sujeto a interrelaciones múltiples y complejas, no lineales.* La evolución de cada uno de los subsistemas altera las condiciones originales que determinaban su desarrollo en primera instancia, lo cual crea nuevas propiedades y condiciones estructurales imposibles de predecir, y que afectan al conjunto del sistema. Por lo tanto, buena parte de los elementos o de las dinámicas de cada uno de los subsistemas no solamente son aún desconocidos por las sociedades actuales —sean especies biológicas, fuentes latentes de información, o procesos de cambio de determinadas instituciones sociales—, sino que en última instancia tienen una naturaleza indeterminada. En gran medida, la indeterminación de este cambio deriva de los efectos inesperados y no anticipables de la evolución del sistema de información y de conocimiento sobre el resto del conjunto del sistema (no sabemos hoy lo que sabremos mañana ni cómo este conocimiento afectará a lo que queremos o disponemos). A pesar que la ciencia u otras formas de conocimiento pueden contribuir a una mayor especificación y comprensión de muchos de los parámetros que componen cada uno de estos subsistemas y de las funciones a las que responden, éstos no pueden ser conocidos o comprendidos en su totalidad.

d) Todos los sistemas socioambientales se mantienen potencialmente abiertos a otros sistemas. En efecto, al igual que otros sistemas y seres vivos, los sistemas socioambientales son *estructuras disipativas y abiertas*. Es decir, se trata de estructuras que mantienen su organización en tanto que importan energía potencial externa, la convierten en energía kinética —que permite el funcionamiento del sistema— y en contrapartida, generan y exportan inevitablemente residuos y formas de energía no utilizable (entropía). En particular, en una población y momento dados, cuanto mayor sea la disponibilidad de energía kinética *y* cuanto mayor y más potente sea su sistema de información utilizados, mayores serán las posibilidades de incrementar la complejidad y la escala de su estructura social.

e) Si los sistemas socioambientales se mantuvieran cerrados, ello conllevaría el agotamiento de los recursos y la consecuente desaparición

de la colectividad humana que lo impulsa. Los sistemas socioambientales sólo pueden mantener su funcionamiento en tanto que sostienen relaciones con otros sistemas que permiten inyectar nueva complejidad y dinamismo, en forma de flujos de información y de conocimientos, o de energía y de diversidad genética al conjunto del sistema. Por lo tanto, no es posible cerrar los sistemas socioambientales, sólo desacelerar temporalmente parte de su interacción, por ejemplo, por motivos de conservación (cultural o biológica) o por penalización a su desarrollo (p. ej., embargo internacional). Tanto la velocidad de la interacción dentro y entre subsistemas como la capacidad de crecimiento del conjunto del sistema están en función de la intensidad y de la escala de los sistemas de energía e información utilizados.

f) De este modo, cuando un sistema socioambiental interactúa con otro, todos los subsistemas *de ambos* se ven afectados, si bien en tiempos y sincronías distintas. En general, los subsistemas de información son los primeros en interactuar, seguido por los subsistemas de energía y de los subsistemas de contaminación, hasta que finalmente, generan cambios en los subsistemas institucionales. De esta manera, las escalas en que operan y se moldean las instituciones sociales (sociales, políticas o económicas) acostumbran a no coincidir con las escalas en los que operan los flujos reales de información, de energía o de contaminación, y a menudo van muy por detrás de ellos (lo cual, en las condiciones actuales, limita enormemente las capacidades de reacción o de control para adaptarlos a criterios de sostenibilidad) (fig. 14.4).

Aunque se ha presentado el modelo SEIC a grandes rasgos, y como un ejemplo de la posible evolución de la sociología ecológica, es evidente que se trata de una primera y muy somera aproximación a una perspectiva muy compleja, basada en el pensamiento ecosistémico, y cuyas aportaciones teóricas precisas están aún por desarrollar. Como se ha enunciado, el objeto de este modelo no es otro que el de *explicar* las interrelaciones que se producen entre el conjunto de elementos que configuran el medio social y humano con el entorno biofísico y de recursos. Este modo de proceder abre nuevas vías de argumentación social a una interpretación mucho más integral y profunda tanto de las causas y de las consecuencias del cambio socioambiental, como de las condiciones que hacen posible el mantenimiento y la reproducción de las formas sociales vigentes. A la vez, permite complementar aquellas explicaciones excesivamente social-construccionistas, con una base ecológico-realista sujeta a la comprobación y comparación empírica. Sin embargo, cabe destacar que no es posible estudiar todas las relaciones *ecosistémicas* al mismo tiempo, y que el estudio ecosistémico de la realidad socioambiental requiere inevitablemente (y paradójicamente) de un cierto reduccionismo, a pesar que sea éste el principal inconveniente que pretende superar. La aplicación empírica del modelo SEIC o de otras vías de explicación socioecológica debe siempre fijar fronteras muy claras en los ámbitos de estudio, elegir unos pocos flujos y unidades de medida claves, y concentrar su análisis en un conjunto

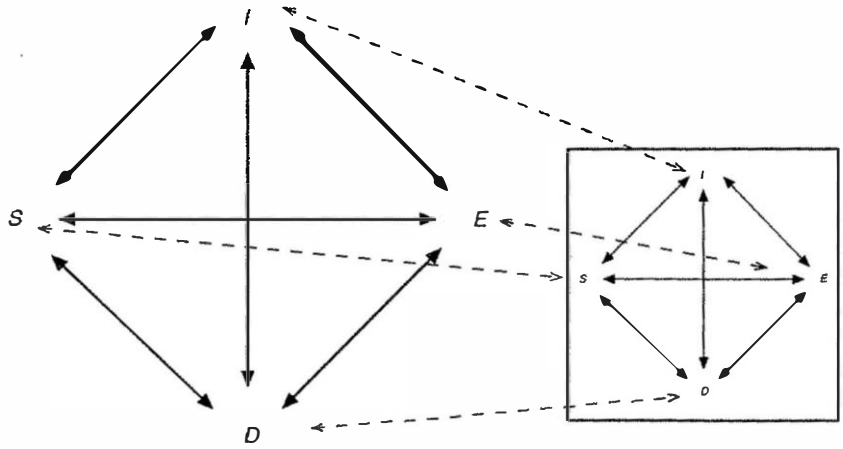


FIG. 14.4. *Dinámica e interacción de los sistemas socioambientales.* La interacción de un sistema socioambiental de gran tamaño con otro de menor tamaño deriva en cambios en el conjunto de *todos* los subsistemas de ambos, a la vez que el mayor tiende a absorber al menor transmitiéndole sus características predominantes. Progresivamente, las diferencias entre ambos sistemas socioambientales se van desvaneciendo, tendiendo a la formación de un único sistema socioambiental nuevo y de mayor tamaño, y cuyas formas predominantes son principalmente las del mayor.

limitado de escalas y de interrelaciones. En el presente empiezan ya a producirse algunos intentos de operacionalizar estas aproximaciones, y que vienen dadas por perspectivas como la teoría de sistemas, la economía ecológica, el metabolismo social, los balances y los flujos de materiales, la coevolución, o la pisada ecológica. El modelo aquí presentado constituye solamente una nueva y original aportación en esta línea de pensamiento sistémico y ecológico, compatible con las anteriores contribuciones, a partir de una perspectiva amplia y eminentemente sociológica. Como ejemplo de su aplicación, la tabla 14.2 recoge, de manera muy simplificada, una interpretación de la evolución de las sociedades humanas en función de estos cuatro subsistemas, con el objeto de demostrar y de ilustrar de manera más comprensible las proposiciones teóricas mencionadas más arriba.

En suma, la penetración del pensamiento ecosistémico en la sociología ambiental no supone ninguna sustitución de una perspectiva por otra, sino únicamente su complementariedad. Por lo pronto, se trataría simplemente de ampliar en número de variables y de relaciones que se barajan los análisis tradicionales realizados por la sociología, por parte de distintas vertientes teóricas —sean éstos culturales, estructurales o metodológicamente individualistas—, y añadir nuevas consideraciones con respecto a las relaciones y a la base ambiental y de recursos que hacen posible o que limitan la acción social y que configuran la organización de las estructuras humanas en cada contexto dado. El pensamiento ecosistémico no está reñido con otras interpretaciones basadas en la relevancia de la agencia individual o colectiva, o aquellas que sitúan los valores como ori-

gen y explicación última de la transformación social. No obstante, *la explicación ecosistémica aporta solamente el marco de la explicación de los fenómenos socioambientales, pero no la razón, el significado, o los efectos últimos de la acción social.* Para ello, debemos explorar conjuntamente otras instancias, y que determinan la creación de las estructuras sociales y de la acción individual, y que están formadas, entre otros, por la distribución del poder y de la desigualdad, así como por los dominios de la razón, de las creencias y de los deseos dentro de cada situación y cultura.

3. Agencia, estructura, límites al crecimiento y sostenibilidad

3.1. Agencia, estructura y adaptación socioambiental

Tanto la acción social como las estructuras sociales se desarrollan siempre dentro de un sistema de relaciones socioambientales. Por ello, podemos entender al medio ambiente como la estructura natural que envuelve y condiciona, aunque no determina, a la estructura social. De la misma manera que a través de la socialización los individuos adaptan o desvían su comportamiento a la sociedad a la que pertenecen, las estructuras sociales pueden prever, adaptarse o desviarse, mediante la creación de instituciones, a los condicionantes que les impone su entorno ambiental. Cuando la falta de adaptación social al entorno supera determinados límites, entonces surgen los problemas de insostenibilidad.

De esta manera, y tal como se ha ilustrado en la sección anterior, el medio ambiente posibilita y a la vez limita, tanto a la acción de los individuos como el crecimiento y la forma de las sociedades. Un aumento en la disponibilidad de recursos o de energía, por ejemplo, puede facilitar e impulsar la interacción social, posibilitar la satisfacción de determinados deseos, o la de inducir a la formación de nuevas identidades. Ello no significa que el tamaño y la configuración de una determinada estructura social vengan dados *exclusivamente* por las características de su entorno. Solamente, que los desarrollos culturales y sociales de una sociedad están condicionados, aunque no determinados, por el conjunto de oportunidades y restricciones que brinda o impone el conjunto de relaciones ecosistémicas del entorno donde se desenvuelven.

A pesar de esta evidencia, en la mayoría de los casos, tanto las acciones de los individuos como las normas contenidas en las instituciones sociales modernas no responden a lógicas, a valores y a racionalidades que tengan en cuenta estos condicionantes ambientales. Luego su propia sostenibilidad depende de la adaptación o falta de adaptación de las estructuras sociales a los imperativos que impone su entorno biofísico, lo cual puede representarse mediante la figura 14.5

A través de la acción social, los individuos o los grupos sociales crean aquellas instituciones que se adaptan en mayor o menor medida a su entorno natural. Sin embargo, las sociedades contemporáneas mantienen

TABLA 14.2. *Sociología ecológica e historia: algunos elementos comparativos de la evolución de distintos tipos de sociedades en función del modelo SEIC*

Subsistema	*Tipo de sociedad*			
S, E, I, C	*Sociedades cazadoras recolectoras*	*Sociedades agrarias y ganaderas preindustriales*	*Sociedades industrializadas no informatizadas*	*Sociedades informatizadas y energéticamente opulentas*
Instituciones y estructura social (*S*)	Predominancia de la familia, el clan y la tribu como principal institución reguladora de la apropiación y el uso de recursos naturales. Inexistencia del mercado monetario.	Emergencia de las primeras grandes instituciones para el intercambio económico entre culturas muy diversas. Desarrollo de organizaciones para la progresiva intensificación del uso de energía exógena y del uso de recursos, y de sistemas abstractos de información.	Consolidación de burocracias políticas y económicas de gran tamaño. Creación de los estados-nación y mercados internacionales. Grandes rutinas permanentes en el consumo de información y de energía. Desarrollo de sistemas educativos y de información de masas por parte del estado.	Instituciones basadas en rutinas permanentes de elevado uso intensivo y extensivo de energía, de recursos naturales y de información, p. ej., mercados globales; predominancia de corporaciones económicas, científicas y políticas globales. Desarrollo económico y social fundamentado principalmente en potentes instituciones de investigación científica y de innovación tecnológica.
Sistemas biológicos, fuentes de energía, materiales y recursos naturales (*E*)	Fuentes de energía principales: madera y otros materiales orgánicos. Bajo consumo calorífico diario, aprox. 2.000-12.000 Kcal/día, y de transformación de materiales. La biodiversidad, como recurso es máxima.	Fuentes de energía principales: madera y carbón. Incremento del consumo de energía per cápita. diario, 12.000-60.000 calorías día. Incremento de otros recursos minerales utilizados y transformados. Incremento del excedente energético y de recursos.	Fuentes de energía principales: petróleo, carbón y energía nuclear. Consumo de energía per cápita aprox. 60.000-125.000 Kcal/día. Consumo exponencial de materias primas y productos transformados. Inicio del trasporte global de recursos ambientales.	Fuentes de energía principales: petróleo, gas, carbón y nuclear. Inicio del desarrollo e implantación de energías renovables. Sociedades muy intensivas y extensivas en el consumo de recursos, energía, igual o sup. a 125.000-250.000 Kcal/día. Globalización ambiental y de los recursos naturales. Gran desigualdad energética global.

Sistemas simbólicos, de información, y de acumulación, transmisión y generación de conocimiento (*I*)	Principalmente basado en el lenguaje oral, los rituales, danzas y otras expresiones artísticas. Experimentación de «prueba y error» como base del conocimiento.	Inicio de la expansión de los sistemas de comunicación escritos en soporte físico. Desarrollo de la moneda como medio de intercambio, de depósito de valor y como instrumento de transmisión de información. Desarrollo máximo de la diversidad cultural a escala planetaria.	Proliferación de los medios escritos e inicio de los medios de comunicación audiovisuales de comunicación de masas. Inicio y progresiva aceleración de la pérdida de la etnodiversidad a escala global.	Fuerte presencia de las tecnologías de información electrónica; junto con la televisión, la publicidad y los precios, predominan como principales fuentes de información inductoras del cambio ambiental global. Inicio de la consolidación de una cultura global dominante y de un sistema de valores y de preferencias de consumo energéticamente y informacionalmente muy intensivos.
Degradación y cambios ecosistémicos. Contaminación estoc acumulada (*C*).	Leve contaminación orgánica, con impactos de baja escala temporal y espacial. Degradación de alta tasa de absorción por los ecosistemas naturales y baja afectación sobre la diversidad cultural y biológica. No obstante, se puede producir el agotamiento de recursos (p. ej., uso extensivo del fuego o sobrecaza).	Aceleración de la destrucción y producción de biomasa, inducida por los seres humanos, que resulta en un inicio de la pérdida de diversidad biológica.	Aumento de las escalas espaciales y temporales de la contaminación. Inicio de la degradación sistémica global y proliferación de fuentes de contaminación sintéticas. Comienzo de la gran extinción de la biodiversidad y de las grandes bioinvasiones. Incremento de la contaminación estoc, que genera sus propias dinámicas al margen de las instituciones sociales vigentes (p. ej., cambio climático).	La pérdida de las diversidades cultural y biológica adquiere una intensidad y una escala globales. El sistema contaminación alcanza unos niveles de acumulación y una dinámica propia e irreversible que afecta a todos los sistemas socioambientales del planeta, comprometiendo su desarrollo en tanto que no sea posible de encontrar nuevas formas *E* y de *I* o de contener el consumo global mediante *S*.

La evolución socioambiental no es lineal ni uniforme a lo largo del tiempo. En general, la emergencia de nuevas formas o propiedades de los subsistemas *S*, *E*, *I*, *C*, en cada nueva sociedad no elimina por completo, si no que incorpora, las de los anteriores estadios evolutivos (p. ej., se sigue utilizando el carbón, no se elimina la contaminación orgánica, o persiste la familia). En conjunto, la sociedad global contemporánea muestra elementos de las cuatro categorías y temporalidades. No obstante, la tendencia es hacia la subordinación de aquellas sociedades energéticamente y informacionalmente menos intensivas y de menor tamaño por aquellas más intensivas y de mayor tamaño, aspecto que se encuentra en la raíz de la *desigualdad socioambiental*.

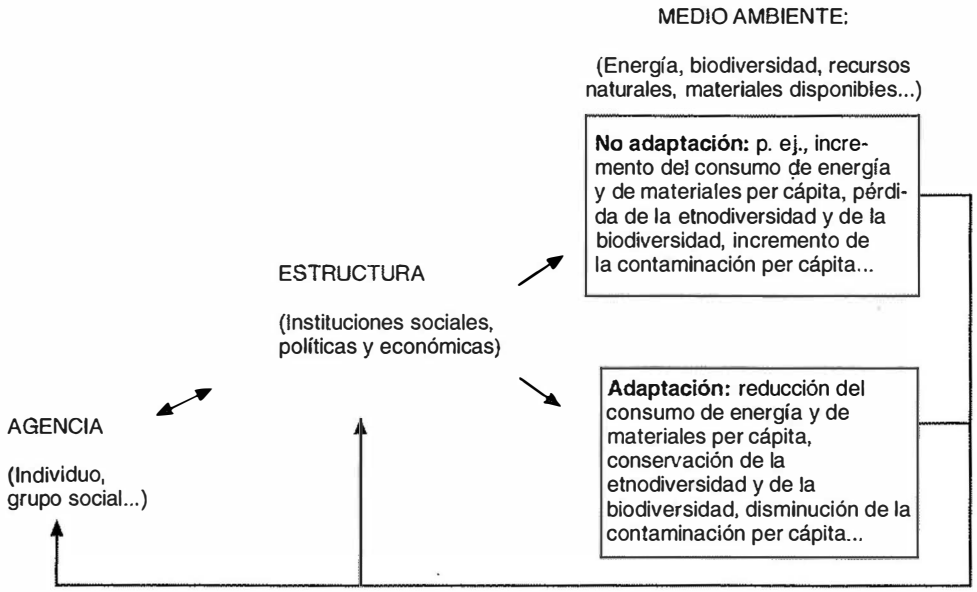


FIG. 14.5. *Adaptación estructural y sostenibilidad. Relación entre agencia, estructura social y medio ambiente.*

un desarrollo dual y ambiguo. Por un lado, y muy a menudo, la creación de instituciones responde a lógicas situacionales que no tienen en cuenta estos elementos biofísicos. Pero, por el otro, es posible observar, aunque y sólo en determinados campos y esferas sociales muy concretos, el surgimiento de un nuevo movimiento social, político y económico, que podemos denominar *sostenibilismo*, el cual intenta reorientar la actual estructura social hacia patrones más acordes con la nueva situación de crisis ambiental. Indudablemente, este movimiento está contribuyendo de manera significativa, aunque con éxito parcial, a la formación de una nueva conciencia global, a la reformulación de racionalidades y progresivamente, a la creación de nuevas instituciones que incorporan en mayor medida los criterios y el ideal político de la sostenibilidad.[1]

1. Es importante remarcar que el movimiento sostenibilista es mucho más amplio que el ambientalismo clásico, centrado casi exclusivamente en la defensa de las cuestiones relativas al medio ambiente y la ecología. Este nuevo sostenibilismo incluye *además y de manera integrada*, la defensa de otras muchas reivindicaciones sociales y económicas relativas a aspectos como la justicia, la libertad y la igualdad y responde a una concepción global de cómo estructurar el conjunto de la sociedad. Políticamente, el respeto, la protección y la integración de la diversidad cultural y biológica, el énfasis por evitar efectos ambientales negativos irreversibles y catastróficos, o la extensión del marco de referencia moral y cognitiva de la acción social a las generaciones futuras, a los recursos globales o a las especies no humanas se sitúan en el centro de sus movilizaciones. Desde su aparición a finales del siglo XIX en la forma de organizaciones conservacionistas a la formación de partidos ecologistas a partir de los años setenta, las asociaciones ambientalistas han ido incrementando sus demandas y ampliando su base social, extendiendo sus estrategias y consiguiendo que sus discursos lleguen a una multitud de instituciones educativas, políticas y económicas muy distintas.

3.2. La sostenibilidad

La sostenibilidad es un concepto polisémico. Por un lado, constituye un objetivo (metaobjectivo) o ideal político y, por el otro, también se erige como un adjetivo que puede ser empleado para calificar de forma dinámica un determinado estado de las cosas. Al grito universal pronunciado en la Revolución francesa de «¡libertad, igualdad y fraternidad!» se le ha unido un nuevo ideal, no menos potente, y que no es otro que el de la sostenibilidad. Entiendo, pues, a la sostenibilidad como uno de los principales, sino el mayor, de los desarrollos de la cultura política de finales del siglo XX, el cual empieza a afectar a todas las esferas de la ciencia, de la política, de la economía y de la cultura.

Sin embargo, y centrándonos en la sostenibilidad como adjetivo, disponemos de múltiples definiciones importantes al respecto, entre las cuales a continuación sólo voy a destacar tres de las más extendidas, a la vez que voy a proponer otra aproximación original y de carácter ecosistémico. La más conocida, aunque no la más operativa, se la debemos a la Comisión Mundial de Desarrollo y Medio Ambiente en su informe *Nuestro futuro común* de 1987. Según esta comisión, una sociedad es sostenible si la satisfacción de las necesidades por parte de las generaciones presentes no compromete la capacidad de las generaciones futuras de satisfacer las suyas. En segundo lugar, según la Unión Internacional de la Naturaleza, el Fondo Mundial la Naturaleza y el Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente y el Desarrollo, en su *Segunda estrategia mundial de Conservación* (1991), una sociedad es sostenible si: *a*) conserva los sistemas ecológicos que mantienen la vida; *b*) garantiza que el uso de los recursos renovables es sostenible y reduce al mínimo el agotamiento de los recursos no renovables, y *c*) se mantiene dentro de la capacidad de carga de los ecosistemas de soporte. Y en tercer lugar, la sostenibilidad también puede entenderse como aquel proceso de adaptación y de encuentro entre los distintos sistemas o funciones sociales, económicas y ecológicas en la que se desarrollan las actividades humanas. Un sistema o actividad colectiva —sea una empresa, una ciudad o un país— que solamente persiga una de estas funciones sin integrar y coordinar de manera equilibrada a las demás funciones, a medio y a largo plazo su desarrollo será inviable, y por lo tanto, insostenible.

Aun y reconociendo la potencia de estas tres aproximaciones al concepto de sostenibilidad, pronto salta a la vista que también padecen de fuertes debilidades. Desde un punto de vista socioambiental, tanto las *capacidades de carga* de los ecosistemas como el mismo concepto de *necesidad,* no son nociones absolutas, sino sujetas a condicionantes sociales e históricos. Mucho de lo que para un ciudadano medio occidental constituye una necesidad, para el resto del planeta, las tres cuartas partes de la población mundial, es un lujo. Además, las capacidades de carga de los ecosistemas están mediatizadas y dependen de los sistemas de información, de conocimientos, y de las tecnologías disponibles en cada momento. Y a la par, la definición de sostenibilidad basada en la coordinación de

las funciones sociales, ambientales y ecológicas no dice nada sobre el cambio sistémico y estructural que se produce en las distintas escalas y contextos sociales como resultado de la interacción de los sistemas de información, de recursos, y de contaminación.

Para compensar estas deficiencias, podemos utilizar el modelo SEIC expuesto más arriba. Según esta aproximación, una sociedad avanza dinámicamente hacia la sostenibilidad si es capaz de crear aquellas instituciones sociales (*S*) que permiten maximizar el uso y evitar la destrucción del subsistema de información y de conocimientos (*I*), minimizar el uso o la destrucción del subsistema de recursos naturales y de energía (*E*), y minimizar el cambio ecosistémico (*C*) negativo sobre *E* y *I*, el cual socialmente adopta el nombre de degradación (*D*). A partir de esta perspectiva, Tàbara [2001 (1999)] planteó teóricamente la siguiente *ecuación ecosistémica de la sostenibilidad*:

$$\Delta Sust\ S = f(Max\ I, Min\ E, Min\ D)$$

Donde

$\Delta Sust\ S$ = Mejoras en sostenibilidad.
I = Uso del subsistema de información, de etnodiversidad y de conocimientos.
E = Uso del subsistema de energía, biodiversidad y de recursos naturales.
D = Degradación ecosistémica (cambio irreversible y negativo sobre el conjunto del sistema socioambiental en forma de contaminación, de pérdida de diversidad biológica o cultural o de agotamiento de recursos naturales no renovables).

En efecto, la sostenibilidad no sólo depende de mantener el estoc de recursos naturales o la calidad del medio ambiente en buen estado. Supone, a la vez y entre otras cuestiones, evitar de modo sistémico la destrucción de la diversidad cultural, en tanto que esta última constituye un estoc de información y de conocimientos acumulados por las sociedades humanas en su evolución con el entorno que son absolutamente imprescindibles a la hora encontrar soluciones, valores y criterios para abordar los problemas derivados de la creciente escasez y derroche de recursos naturales globales. Asimismo, la conservación de la etnodiversidad es fundamental para la conseguir niveles elevados de reflexibidad y de crítica en las sociedades modernas, en tanto que a través de ella es posible observar hábitos, creencias y patrones de conducta, muchos de ellos totalmente insostenibles, sobre los cuales y sin la existencia de estas visiones culturales ajenas y diversas, sería prácticamente imposible reflexionar.

De todo ello, y en conclusión, deducimos que los problemas relativos a la sostenibilidad tienen fundamentalmente un contenido cultural y educativo y no solamente «natural» o relativo a los recursos naturales. En

realidad, la búsqueda de la sostenibilidad consiste en una ambición, un ideal o un desarrollo histórico cultural que no existía anteriormente como tal en Occidente. En sí, supone una nueva forma de concebir el mundo a partir de una visión extensa en el tiempo, en el espacio y en los objetos morales en consideración, los cuales ahora incluyen a entes no humanos y a relaciones ecosistémicas. Y al mismo tiempo, se trata de una visión del mundo consciente de los límites y de los peligros catastróficos que supone un desarrollo irreflexivo y basado en un *aprendizaje simple* mediante «la prueba y el error». Ahora, el error ya no es posible. Por este motivo, podemos entender a la sostenibilidad como aquel continuo proceso de *aprendizaje reflexivo* que es capaz de anticiparse a los cambios ecosistémicos perversos mediante la creación de aquella estructura social cuyo objetivo dinámico consiste en la integración, el respeto y la conservación de conocimientos, de racionalidades y de valores culturales y naturales relevantes para la optimización de los diferentes subsistemas de información y de los recursos de los que depende.

3.3. Los límites

Desde un punto de vista ecosistémico no tiene sentido hablar de límites ecológicos en términos absolutos al desarrollo de las sociedades humanas, ya que éstos no constituyen realidades objetivas o estáticas sino relaciones socioambientales o ecosistémicas. Estas relaciones se establecen entre el estoc de recursos naturales y de energía (E), los efectos y las capacidades de carga de contaminación (C), y el sistema de información y de conocimientos disponibles (I) para cada estructura social dada (S). El desarrollo de nuevos conocimientos o la aplicación de nuevas tecnologías puede transformar elementos del sistema que anteriormente no eran considerados o que no podían ser tomados como recursos, abrir nuevas posibilidades para su utilización y consumo, y superar una situación que podía haber sido experimentada o percibida como límite. En la especificación de los límites intervienen tanto aspectos ecológicos como estrictamente sociales, por lo que no es posible hablar de «límites» al crecimiento en abstracto sin hacer referencia a aspectos relativos al conocimiento, la tecnología, a la desigualdad social, o a la definición cultural de aspectos tan cruciales como las necesidades o los deseos.

La cuestión de los límites al consumo de recursos naturales ha sido ampliamente tratada desde la teoría socioambiental. Dos de las aportaciones clásicas al respecto, y que dieron lugar a numerosas reformulaciones posteriores fueron precisamente planteadas en forma de metáforas. La primera, fue ideada por el economista Kenneth Boulding en su breve ensayo de 1966 sobre *La economía de la futura nave espacial tierra*. Según Boulding, es posible distinguir entre dos tipos de economías, la «del baquero» basada en el despilfarro y que tiende a destruir los recursos de los que depende, y otra, la «del astronauta», y que consiste en aquella organi-

zación económica que es consciente de los límites y «cuya medida de éxito no es el consumo o la producción económica sino la conservación de la cantidad, la calidad y la complejidad del stock total de capital» tanto natural como social. En opinión de Boulding, el bienestar de los individuos depende de variables cualitativas, la mayoría no cuantificables y que son relativas a aspectos morales y culturales, tales como la identificación con la colectividad que nos rodea y con las generaciones futuras. La economía del vaquero parece haber descuidado esta patente realidad.

La segunda metáfora fue formulada por el biólogo Garrett Hardin en un artículo publicado en 1968 en la revista *Science* con el título «La tragedia de los bienes comunales». Hardin invitaba al lector a que nos imagináse mos los recursos naturales si fueran un campo donde un numeroso grupo de pastores racionales, movidos por el afán de maximizar su beneficio, tuvieran derecho ilimitado a llevar a pastar a sus ovejas. Evidentemente, y llegado un punto, estos recursos de carácter común y de acceso abierto se agotarían. Para Hardin, para evitar la tragedia sería necesario la creación de un sistema de regulación o mecanismo institucional que compensase los derechos de explotación con las responsabilidades que de ésta se derivan. La implantación de mecanismos de coerción mutua, que en cualquier caso podrían ser tomados de manera democrática y participativa, evitaría la tragedia de los bienes comunales. Para Hardin, los problemas relativos a los bienes comunales no tienen nunca una solución técnica. En todo caso, esta «solución» adopta la forma de compromiso institucional, y que en cierta medida siempre «injusto, aunque preferible a la ruina». Originalmente esta metáfora se utilizó para explicar los problemas de sobrepoblación, lo cual le costó el calificativo de neomalthusiano. No obstante, este modelo que tiene otras soluciones a las propuestas por el mismo autor, y se ha aplicado con profusión en la comprensión y la elaboración de propuestas en numerosos problemas ambientales de índole muy diversa.

Por último, cabe resaltar que los discursos sobre los límites y sobre las capacidades de carga ecológica —los cuales fueron muy populares en los años setenta en obras como el informe del Club de Roma sobre los *Límites al crecimiento* (1972)— han ido dejando paso a unas perspectivas más cualitativas, más sistémicas y con mayor aceptación tanto dentro como fuera de la academia. En la nueva concepción, y que se ejemplariza en el discurso sobre el *Cambio ambiental global* (CAG), los problemas ambientales no resultan de los límites a la disponibilidad de recursos sino precisamente por su abundancia, el consumo de los cuales compromete la capacidad de los ecosistemas naturales a absorber, a tiempo y a escala humana, la contaminación generada.

3.4. El papel del consumo, de la riqueza y de la producción

El deseo de adquirir una mayor cantidad y multiplicidad de bienes de consumo ha emergido como una de las aspiraciones más distintivas de la

sociedad global. En gran medida, la llamada *globalización económica* no es otra cosa que la globalización del consumo y de la producción. La visión dominante de lo que finalmente se ha llegado a entender como calidad de vida supone un incremento constante, y en algunos casos exponencial, de los niveles de consumo de energía, de recursos y de producción de residuos. No obstante, no faltan voces críticas sobre la imposibilidad de mantener indefinidamente los patrones de consumo vigentes en los países llamados del primer mundo y aún menos que éstos puedan extenderse y generalizarse al resto de la población mundial. La hipotética satisfacción de estas demandas, y que en lenguaje político-económico adquieren el equívoco apelativo de «necesidades» probablemente requeriría de los recursos, de los materiales y del espacio para sumideros correspondientes a varios planetas tierra.

En este sentido, Fred Hirsch en su obra *Los límites sociales al crecimiento* (1980) proporcionaba una explicación muy plausible de la evolución y las consecuencias de los deseos de consumo en las sociedades opulentas contemporáneas. En su opinión, en aquellos contextos sociales que han rebasado un elevado estadio de bienestar económico la demanda de bienes no se fundamenta en la *escasez absoluta* de productos básicos por parte del consumidor, como pudiera ser la alimentación o el vestir, sino en la *escasez relativa* de aquellos bienes que uno no posee y que el resto sí. Los consumidores se orientan hacia la tenencia de *bienes posicionales*, es decir, aquellos que confieren prestigio, distinción, o envidia social a quien los posee. El individuo decide emplear dinero o tiempo para obtenerlos, impulsado por fuerzas sociales, y no por necesidades físicas o biológicas. El objeto de poseer bienes posicionales es precisamente el de aliviar su *deprivación relativa*. Sin embargo, cuando su consumo alcanza y se generaliza al resto de la población, éstos dejan de ofrecer distinción, crean congestión y afectan de forma negativa la satisfacción de los demás individuos de consumirlos. En opinión de Hirsch, el crecimiento económico actual es incapaz de satisfacer plenamente estas necesidades de tipo social, dado que su demanda es infinita y su origen no radica en la carencia básica de bienes, sino por el contrario, en la abundancia que el mismo crecimiento económico ha producido. En las sociedades occidentales existe una ingente cantidad de bienes y servicios posicionales altamente consumidores de recursos y generadores de residuos —automóviles todo terreno, casas unifamiliares con jardín y piscina, viajes exóticos— la provisión de los cuales plantea serios problemas y presiones al medio ambiente. La introducción de criterios de sostenibilidad al respecto supone replantear el concepto de necesidades, de calidad de vida y de bienestar, y no confundir necesidades con las demandas, error frecuente en la teoría y la política económicas: la demanda de bienes ambientales tiende a ser infinita, a pesar de que su provisión es limitada, por lo que toda su oferta acaba por consumirse, y por tanto, por lo que concierne a los recursos estoc o no renovables, ésta tiende a ser decreciente.

No obstante, las relaciones entre el incremento de los niveles de renta y la evolución de la degradación ambiental no son unidireccionales ni

zación económica que es consciente de los límites y «cuya medida de éxito no es el consumo o la producción económica sino la conservación de la cantidad, la calidad y la complejidad del stock total de capital» tanto natural como social. En opinión de Boulding, el bienestar de los individuos depende de variables cualitativas, la mayoría no cuantificables y que son relativas a aspectos morales y culturales, tales como la identificación con la colectividad que nos rodea y con las generaciones futuras. La economía del vaquero parece haber descuidado esta patente realidad.

La segunda metáfora fue formulada por el biólogo Garrett Hardin en un artículo publicado en 1968 en la revista *Science* con el título «La tragedia de los bienes comunales». Hardin invitaba al lector a que nos imagináse mos los recursos naturales si fueran un campo donde un numeroso grupo de pastores racionales, movidos por el afán de maximizar su beneficio, tuvieran derecho ilimitado a llevar a pastar a sus ovejas. Evidentemente, y llegado un punto, estos recursos de carácter común y de acceso abierto se agotarían. Para Hardin, para evitar la tragedia sería necesario la creación de un sistema de regulación o mecanismo institucional que compensase los derechos de explotación con las responsabilidades que de ésta se derivan. La implantación de mecanismos de coerción mutua, que en cualquier caso podrían ser tomados de manera democrática y participativa, evitaría la tragedia de los bienes comunales. Para Hardin, los problemas relativos a los bienes comunales no tienen nunca una solución técnica. En todo caso, esta «solución» adopta la forma de compromiso institucional, y que en cierta medida siempre «injusto, aunque preferible a la ruina». Originalmente esta metáfora se utilizó para explicar los problemas de sobrepoblación, lo cual le costó el calificativo de neomalthusiano. No obstante, este modelo que tiene otras soluciones a las propuestas por el mismo autor, y se ha aplicado con profusión en la comprensión y la elaboración de propuestas en numerosos problemas ambientales de índole muy diversa.

Por último, cabe resaltar que los discursos sobre los límites y sobre las capacidades de carga ecológica —los cuales fueron muy populares en los años setenta en obras como el informe del Club de Roma sobre los *Límites al crecimiento* (1972)— han ido dejando paso a unas perspectivas más cualitativas, más sistémicas y con mayor aceptación tanto dentro como fuera de la academia. En la nueva concepción, y que se ejemplariza en el discurso sobre el *Cambio ambiental global* (CAG), los problemas ambientales no resultan de los límites a la disponibilidad de recursos sino precisamente por su abundancia, el consumo de los cuales compromete la capacidad de los ecosistemas naturales a absorber, a tiempo y a escala humana, la contaminación generada.

3.4. El papel del consumo, de la riqueza y de la producción

El deseo de adquirir una mayor cantidad y multiplicidad de bienes de consumo ha emergido como una de las aspiraciones más distintivas de la

sociedad global. En gran medida, la llamada *globalización económica* no es otra cosa que la globalización del consumo y de la producción. La visión dominante de lo que finalmente se ha llegado a entender como calidad de vida supone un incremento constante, y en algunos casos exponencial, de los niveles de consumo de energía, de recursos y de producción de residuos. No obstante, no faltan voces críticas sobre la imposibilidad de mantener indefinidamente los patrones de consumo vigentes en los países llamados del primer mundo y aún menos que éstos puedan extenderse y generalizarse al resto de la población mundial. La hipotética satisfacción de estas demandas, y que en lenguaje político-económico adquieren el equívoco apelativo de «necesidades» probablemente requeriría de los recursos, de los materiales y del espacio para sumideros correspondientes a varios planetas tierra.

En este sentido, Fred Hirsch en su obra *Los límites sociales al crecimiento* (1980) proporcionaba una explicación muy plausible de la evolución y las consecuencias de los deseos de consumo en las sociedades opulentas contemporáneas. En su opinión, en aquellos contextos sociales que han rebasado un elevado estadio de bienestar económico la demanda de bienes no se fundamenta en la *escasez absoluta* de productos básicos por parte del consumidor, como pudiera ser la alimentación o el vestir, sino en la *escasez relativa* de aquellos bienes que uno no posee y que el resto sí. Los consumidores se orientan hacia la tenencia de *bienes posicionales*, es decir, aquellos que confieren prestigio, distinción, o envidia social a quien los posee. El individuo decide emplear dinero o tiempo para obtenerlos, impulsado por fuerzas sociales, y no por necesidades físicas o biológicas. El objeto de poseer bienes posicionales es precisamente el de aliviar su *deprivación relativa*. Sin embargo, cuando su consumo alcanza y se generaliza al resto de la población, éstos dejan de ofrecer distinción, crean congestión y afectan de forma negativa la satisfacción de los demás individuos de consumirlos. En opinión de Hirsch, el crecimiento económico actual es incapaz de satisfacer plenamente estas necesidades de tipo social, dado que su demanda es infinita y su origen no radica en la carencia básica de bienes, sino por el contrario, en la abundancia que el mismo crecimiento económico ha producido. En las sociedades occidentales existe una ingente cantidad de bienes y servicios posicionales altamente consumidores de recursos y generadores de residuos —automóviles todo terreno, casas unifamiliares con jardín y piscina, viajes exóticos— la provisión de los cuales plantea serios problemas y presiones al medio ambiente. La introducción de criterios de sostenibilidad al respecto supone replantear el concepto de necesidades, de calidad de vida y de bienestar, y no confundir necesidades con las demandas, error frecuente en la teoría y la política económicas: la demanda de bienes ambientales tiende a ser infinita, a pesar de que su provisión es limitada, por lo que toda su oferta acaba por consumirse, y por tanto, por lo que concierne a los recursos estoc o no renovables, ésta tiende a ser decreciente.

No obstante, las relaciones entre el incremento de los niveles de renta y la evolución de la degradación ambiental no son unidireccionales ni

mantienen siempre una relación directa. En realidad, dependen de cada contexto social, del tipo de problema ambiental en cuestión, y de la escala espacial y temporal en consideración. Uno de los modelos teóricos más extendidos que permiten aproximarse a estas relaciones, y que proviene originalmente de la economía, son las llamadas *curvas ambientales de Kuznets*. Según una interpretación extensa de este modelo, un incremento de los niveles de riqueza tiende, a escala local y a corto plazo, a aumentar los niveles de consumo de recursos y de contaminación, si bien a partir de un punto, estos últimos empiezan a estabilizarse e incluso, como en el caso de la contaminación atmosférica urbana, pueden llegar a disminuir. Sin embargo, cuando se aplica este modelo a la observación de los problemas ambientales a una escala regional y a una escala temporal más amplia, los incrementos en los niveles de renta ya no dan lugar a una reducción en los niveles de degradación ambiental, dado que éstos adquieren una naturaleza más irreversible y acumulable. Situación aún más grave es la que se plantea al aplicar la curva de Kuznets que se utiliza para explicar la evolución de determinados problemas ambientales globales, ya que no es posible observar a partir de un nivel de renta global ningún punto de inflexión en el cual aquéllos empiecen a disminuir. En suma, a medida que se incrementa la escala temporal y espacial de los problemas ambientales en consideración derivados del incremento de la renta, la posibilidad de reversibilidad de degradación ambiental disminuye, lo cual pone en entredicho la compatibilidad entre crecimiento ilimitado de la renta económica con la conservación de los recursos y de la calidad ambiental a escala global (figs. 14.6, 14.7 y 14.8).

Además de los anteriores modelos y teorías que permiten interpretar de modo muy potente el papel que el consumo y el incremento de la ri-

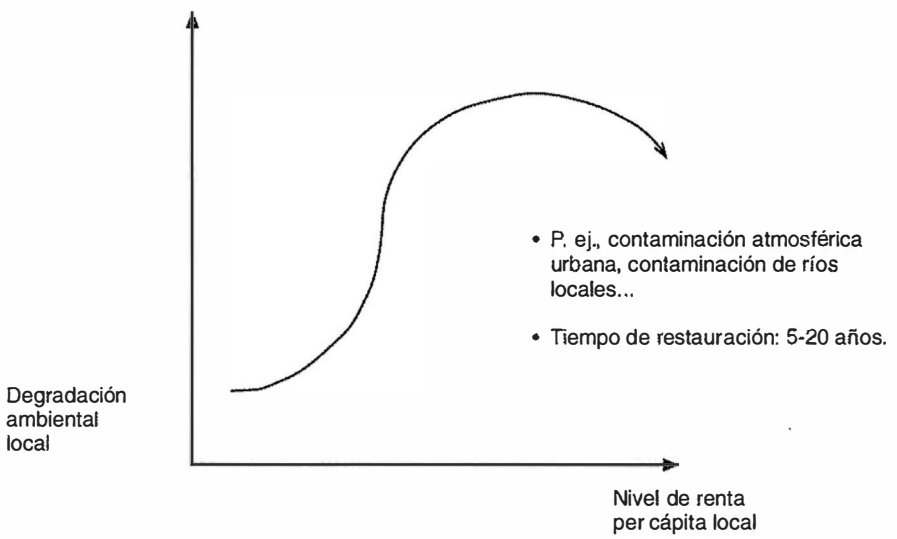


FIG. 14.6. *La curva ambiental de Kuznets a escala local.*

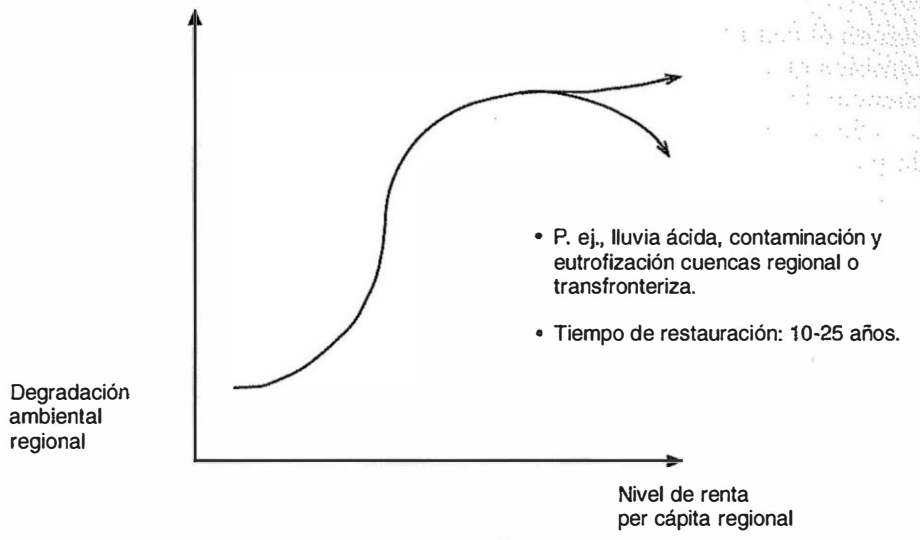


FIG. 14.7. *La curva ambiental de Kuznets a escala regional.*

queza juegan en la degradación del medio ambiente, la sociología ambiental en particular dispone de otras dos aportaciones teóricas ampliamente extendidas que se centran en el análisis de las dinámicas de la producción. Se trata, por un lado, de la *rueda de la producción* de Allan Schnaiberg, y por el otro, de *la teoría de la modernización ecológica*, según la reformulación llevada a cabo por los sociólogos holandeses Arthur Mol y Geert Spaagaren. Consisten en dos teorías de carácter muy distinto, aunque las dos sitúan a la producción y a los agentes que en ella intervie-

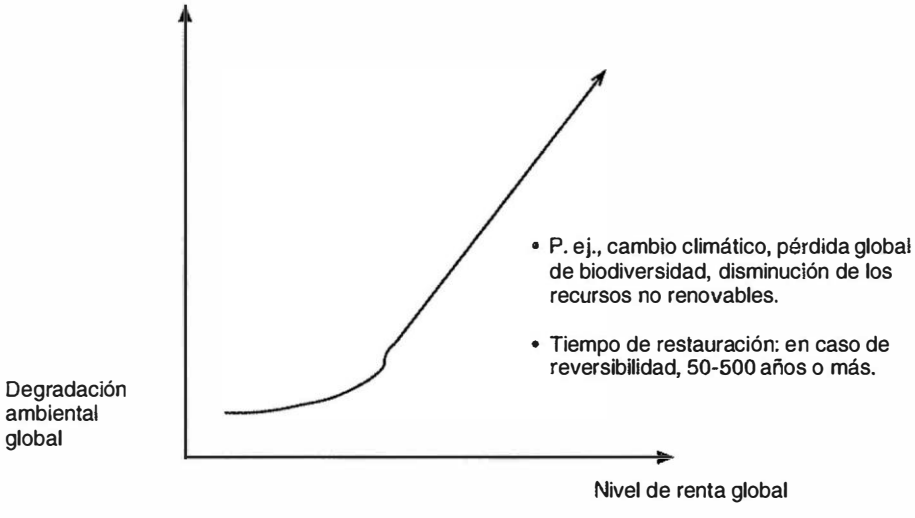


FIG. 14.8. *La curva ambiental de Kuznets a escala global.*

nen en el centro de la explicación socioambiental: ambas arguyen que los cambios que se ocasionan en la producción son tanto causa como consecuencia de las transformaciones que ocurren en el medio ambiente.

Según Schnaiberg, el actual contexto internacional está caracterizado por una economía muy globalizada y competitiva, que obliga a las empresas a acrecentar continuamente sus beneficios para evitar sucumbir. Para conseguirlo, las corporaciones económicas tienen varias posibilidades: incrementar su escala, concentrar su producción, o más concretamente, llevar a cabo una mayor explotación de los trabajadores y/o del medio ambiente. No obstante, y para conseguir estos objetivos es necesaria la colaboración de las agencias públicas, con las cuales crean y mantienen fuertes relaciones de colaboración de tipo corporativista. En la mayoría de los casos así ocurre, puesto que los mismos estados necesitan de una economía competitiva y boyante que permita recaudar, mediante impuestos, los ingresos necesarios para el funcionamiento del aparato proveedor de los servicios públicos (y entre los cuales se incluye la limpieza del medio ambiente). Por tanto, los estados y administraciones colaboran principalmente con las grandes empresas (que son las más competitivas y con mayor capacidad de controlar el conflicto social) en la degradación del medio ambiente al impulsar fuertes políticas de crecimiento, y es sólo *a posteriori* cuando se dedican a reparar el daño que el mismo ha participado en generar. Para Schnaiberg, no es el consumo el causante último de la degradación ambiental, sino la producción, ya que las decisiones últimas de contaminar o no contaminar vienen dadas por las grandes corporaciones en colaboración con el estado y en lugar de por el consumidor. No es difícil encontrar muchos ejemplos de la validez de su teoría. Muy a menudo vemos cómo los estados primero colaboran en la construcción de autopistas, centrales nucleares o de aeropuertos y luego imponen impuestos «verdes» o sanciones sobre los bienes o servicios ambientalmente nocivos que ellos mismos han inducido a crear (fig. 14.9).

Contrasta con la anterior posición la interpretación de Arthur P. J. Mol y Geert Spaargaren en su teoría sobre la *Modernización ecológica* (originalmente formulada por el sociólogo alemán Joseph Huber) y que sostiene que los procesos actuales de producción están incorporando de forma progresiva criterios ecológicos y de mejora ambiental. En sectores clave como la industria química, están proliferando la implantación de nuevas técnicas y la penetración de perspectivas ecológicas al diseño de productos y de procesos. Esta nueva modernización, mucho más acorde con los imperativos de sostenibilidad, se produce a escala transnacional, y en ella, la ciencia ecológica ha tenido un papel decisivo. En particular, surge como resultado de una nueva red de relaciones y de alianzas que se construye entre los diferentes actores sociales, económicos y políticos, los cuales van relegando progresivamente los elementos de conflicto para dejar paso a los de colaboración, al igual que los instrumentos de gestión pública coercitivos van dejando paso a los de carácter voluntario. En la visión de Mol y Spaargaren, la modernización ecológica es la única

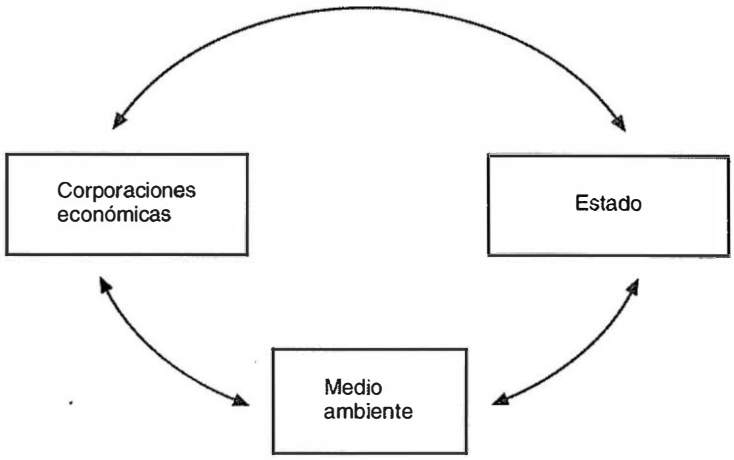


FIG. 14.9. *La rueda de la producción de Alan Schnaiberg.*

opción posible a la desindustrialización, puesto que esta última supone un alto coste político y económico allí donde se pretenda aplicar. Según estos autores, la principal fuerza de cambio estructural hacia patrones ambientalmente más respetuosos se halla precisamente en las acciones de las corporaciones económicas, ahora ecológicamente modernizadas, y no tanto en las asociaciones ambientalistas, ya que estas últimas no tienen suficiente capacidad ni poder para ajustar o reorientar la dirección en la que se desenvuelven las sociedades globales presentes.

4. Conclusión

La corriente principal de la sociología ha tendido ha ignorar cómo el medio ambiente afecta la acción social y a las estructuras sociales y viceversa. No obstante, la penetración del pensamiento ecosistémico abre nuevas vías mucho más adecuadas para comprender las causas y las consecuencias tanto para la sociedad como para el medio ambiente de la presente situación de cambio ambiental global acelerado. Este proceso está culminando en el desarrollo de nuevas teorías y modelos que convergen en el surgimiento de la nueva sociología ecológica. Por ejemplo, no tiene demasiado sentido desde un punto de vista ecosistémico referirnos a los límites ecológicos al crecimiento de las sociedades humanas como parámetros absolutos, aunque ello no significa que tales límites no existan en absoluto. En todo caso, los límites de las capacidades de carga o a la disponibilidad de recursos no renovables existen siempre como *relaciones*. Estas relaciones vienen dadas por los estocs y flujos de energía, de información y de contaminación, los cuales a su vez condicionan, aunque no determinan, la configuración de la acción social y de las instituciones so-

ciales en cada situación dada. Por ello, podemos concebir como una de las principales causas de la insostenibilidad actual la existencia de una estructura social incapaz de reorientar y adaptar el cambio ecosistémico hacia patrones más acordes con la creciente escasez relativa de recursos y progresiva de generación de residuos. En particular, los problemas de sostenibilidad surgen como un resultado «ilógico» y estructural de la acumulación de consecuencias no deseadas y no esperadas producto de lógicas situacionales que no tienen en cuenta estas relaciones ecosistémicas.

Resumen

El presente capítulo expone algunos de los principales modelos y teorías de la sociología ambiental contemporánea e introduce una primera aproximación a la sociología ecológica mediante el modelo SEIC. La tensión entre realismo ecológico y socialconstruccionismo se ha situado en el centro del debate sobre la validez de las explicaciones que abordan las interrelaciones entre medio ambiente y sociedad. No obstante, esta oposición carece de sentido, puesto que la comprensión última de los problemas ambientales y de sostenibilidad hace del todo necesario complementar las interpretaciones más culturalistas del fenómeno ambiental con otras perspectivas de corte realista. En este sentido, el pensamiento ecosistémico surge como una de las vías más fructíferas para acometer esta tarea, al incrementar selectivamente, y no sustituir, el número de variables, de relaciones y de elementos tanto sociales como ambientales *reales* a tener en cuenta en toda explicación socioambiental.

Bibliografía

La literatura actual sobre sociología y medio ambiente es ya muy abundante. Sin embargo, la mayor parte de las principales contribuciones se encuentran en lengua inglesa. Por ello, a continuación, sólo se lista una selección de las referencias más sobresalientes y recientes en este campo y que el lector interesado podría encontrar con relativa facilidad en el mercado español. Aparte, se citan los principales manuales en inglés utilizados en las introducciones a la sociología ambiental en el mundo anglosajón y en donde se trata con mayor profundidad las ideas y modelos expuestos en el presente capítulo, con excepción de las aportaciones originales del modelo SEIC y de la fórmula ecosistémica de la sostenibilidad.

Aledo, A. y Domínguez, J. A. (2001): *Sociología ambiental,* Madrid, Grupo Editorial Universitario.

Ballesteros J. y Pérez Adan, J. (1997): *Medio Ambiente y sociedad,* Madrid, Ed. Trotta.

Beck, U. 1998 (1986): *La sociedad del riesgo,* Barcelona, Paidós (original en alemán).

Climent, V. (coord.) (2000): *Ecologia i Societat.* Monográfico publicado por l'Associació Catalana de Sociologia, *Revista Catalana de Sociologia,* 13. Disponible en: http://www.iec.es/institucio/societats/ACSociologia/Publicacions/PDF/

Dobson, A. (1999): *Pensamiento verde: una antología,* Madrid, Editorial Trotta.

García, E. (1995): *El trampolí fàustic. Ciència, mite i poder en el desenvolupament sostenible,* Valencia, Germania.

Hawley, A. H. (1989): *Ecología humana,* Madrid, Tecnos.

Iranzo, J. M. (coord.) (1996): «Medio ambiente y sociedad». Monográfico publicado por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad Complutense de Madrid en *Política y Sociedad,* 23.

Lemkow, L. (2002): *Sociología ambiental. Pensamiento socioambiental y ecología social del riesgo,* Barcelona, Icaria.

Pardo, P. (coord.) (1999): *Sociología y medio ambiente. Estado de la cuestión,* Madrid, Fundación Fernando de los Ríos y Universidad Pública de Navarra.

Redclift, M. y Woodgate, G. (2002): *Sociología del medio ambiente: una perspectiva internacional,* Madrid, McGraw-Hill.

Riechmann, J. (2000): *Un mundo vulnerable. Ensayos sobre ecología, ética y tecnociencia.* Madrid: Libros de la catarata.

Sempere, J. y Riechmann, J. (2000): *Sociología y medio ambiente,* Madrid, Ed. Síntesis.

Tàbara, D. (1999): *Acció ambiental. Aprenentage i participació vers la sostenibilitat.* Binissalem, Illes Balears. Di7 Edicions. *l'Associació Catalana d'Educació Ambiental-Associació Balear d'Educació Ambiental.*

— 2001 (1999): «Participació i coneixement per a la sostenibilitat», en Tomàs, T. y Torres, C. (coords.), *Societat i sostenibilitat.* Monográfico publicado por la Fundación Sa Nostra de la Caixa de Balears y la Universitat de les Illes Balears en *Papers de Medi Ambient,* 13: 93-104.

— (2001): «La medida de la percepción social del medio ambiente. Una revisión de las aportaciones realizadas por la sociología», *Revista Internacional de Sociología,* 28: 125-168.

Tàbara, D. y Paniagua. A. (coords.) (1998): *Sustentabilidad, recursos naturales y políticas de medio ambiente.* Monográfico publicado por el Instituto Estudios Sociales Avanzados del Consejo Superior de Investigaciones Científicas en *Revista Internacional de Sociología,* 19-20 (vol. doble, 403 pp.).

Manuales y recopilaciones en inglés (selección)

Barry, J. (1999): *Environment and Social Theory,* Londres, Routledge.

Becker, E. y Jahn, T. (1999): *Sustainability and the social sciences: A cross-disciplinary approach to integrating environmental considerations into theoretical reorientation,* Londres, Zed books.

Bell, M. M. (1998): *An Invitation to Environmental Sociology,* Thousand Oaks, California, Pine Forge Press.

Dunlap, R. E. y Michelson, W. (2002): *Handbook of Environmental Sociology.* Wesport, Connecticut, Greenwood Press.

Gijswijt, G., F. Buttel, R. Dunlap, P. Dickens, A. P. J. Mol y G. Spaargaren (1998): *Sociological Theory and the Environment,* Amsterdam, SISWO, 2 vols.

Glodblatt, D. (1996): *Social Theory and the Environment,* Cambridge, Polity Press.

Hannigan, J. A. (1995): *Environmental Sociology. A Social Constructionist Perspective*, Nueva York, Routledge.
Harper, C. L. (1996): *Environment and Society*, Upper Saddle River, New Jersey: Prentice-Hall.
Humphrey C. R. y Buttel, C. R. (1982): *Environment, Energy, and Society*. Belmont, CA: Wadsworth.
Irwin, A. (2001): *Sociology and the Environment*, Cambridge, Polity Press.
Martell, L. (1994): *Ecology and Society*. Cambridge: Polity Press.
Mehta, M. D. y Ouellet, E. (1995): *Environmental Sociology. Theory and Practice*, Nueva York, Captus Press.
Redclift, M. y T. Benton (eds.) (1994): *Social Theory and the Global Environment*, Londres, Routledge.
Redclift, M. y Woodgate (1995): *The Sociology of the Environment*, Aldershot, Reino Unido, Elgar Reference Collection, 3 vols.
Redclift, M. y Woodgate (1997): *The International Handbook of Environmental Sociology*, Cheltenham, Reino Unido, Edward Elgar.

CAPÍTULO 15

SOCIOLOGÍA URBANA

por ANNA ALABART

La sociología urbana como disciplina autónoma suele asociarse a la Escuela que se dasarrolló en la Universidad de Chicago y a los estudios sobre la problemática que acompañó al crecimiento de las ciudades estadounidenses en el primer cuarto del siglo XX.[1] Aunque ciertamente éste fue su bautismo institucional y sobre todo académico, cuando se rastrean autores y teorías se comprueba que hay elementos de sociología urbana en los inicios mismos del pensamiento social. Aristóteles, en su *Política*, dedica una porción importante de páginas a la ciudad y a su significación. Por otra parte, las aportaciones teóricas de la sociología urbana están en relación directa con las necesidades, problemática y valores de cada sociedad. Reflejan las diferencias de tiempo y lugar: las interpretaciones y las explicaciones sobre el crecimiento y desarrollo urbano y sus consecuencias en el territorio y en las interrelaciones humanas se aceleran en los momentos críticos —cuando los cambios se concentran— en un esfuerzo por comprender la realidad que se observa. Al intento contribuyen, además de los sociólogos, estudiosos de distintas materias y disciplinas: historiadores, geógrafos, antropólogos, filósofos, politólogos, economistas, arquitectos, ingenieros, etc. La propia complejidad de la ciudad genera la necesidad de estudios interdisciplinares.

1. Inicio de la sociología urbana. La ciudad paleotécnica[2]

La industrialización tuvo múltiples consecuencias: crecimiento y multiplicación de ciudades; inmigración y proletarización; contamina-

1. La obra de Park y Burgess, *The City*, publicada por la Universidad de Chicago en 1925 señala el inicio de los trabajos de Sociología urbana. Hay una traducción castellana: R. E. Park, *La ciudad y otros ensayos de ecología urbana*. Ed. Serbal, Barcelona, 1999.

2. El término *ciudad paleotécnica* parece haber sido ideado por P. Geddes en 1900 (citado por P. Hall, *Ciudades del mañana. Historia del urbanismo del siglo XX*. Ed. Serbal, Barcelona, 1996, p. 155). Posteriormente fue utilizado por Mumford. Bajo esta denominación, ambos se referían a las ciudades del siglo XIX en las que se había concentrado la industria. Diferenciaban entre este primer período y el *neotécnico*, caracterizado por la descentralización industrial.

ción y hacinamiento; estratificación social del espacio y sustitución del valor de uso del suelo por valor de cambio. La sociología urbana —aunque todavía no tuviera esta denominación— empieza ahí. Frente a la contaminación que provocaban las fábricas y las condiciones de vida que soportaba la clase obrera (generalmente inmigrada) empiezan estudios y teorías en relación con la ciudad, hasta dar cuerpo a un acopio sistemático de conocimientos. Tal vez quepa considerar a los llamados Higienistas[3] como los primeros que ofrecieron información y estudios para diagnosticar los problemas y tratar de darles solución. Por su parte, aportaciones como las de L. R. Villermé,[4] Frédéric Le Play[5] o Adolphe Quételet[6] precisaban, con datos cuantitativos y cualitativos, la descripción de la realidad y proporcionaban elementos para una primera teorización. El propio Max Weber realizó, en 1872, una encuesta sobre la situación de sus paisanos en la Prusia Oriental, por encargo de la Asociación por una política social, creada por Gustav Schmoller.

En la misma línea de preocupaciones escribía Engels refiriéndose a la situación de la clase trabajadora de la Inglaterra de mediados del siglo XIX.[7] Pero la aportación de Engels —que impresionó al joven Marx— va mucho más allá que la de los autores hasta aquí enunciados. Engels planteó cuestiones que, posteriormente, constituirían aspectos clave de la sociología urbana. Por citar sólo algunos: la idea de la *multitud solitaria*, que anuncia las teorías desarrolladas por Ferdinand Tönnies y Georg Simmel; la *estratificación de la ciudad*, que apunta la teoría más conocida de la Escuela de Chicago, describiendo el centro de negocios, donde se instalan los inmigrantes recién llegados a la ciudad, los barrios suburbiales de una burguesía que establece su residencia lejos del centro, buscando un lugar en consonancia con su estatus social, y los barrios obreros con viviendas pequeñas y mal construidas, donde se ha de pagar no sólo el suelo sino también la luz y el sol —la orientación de las casas se convierte en valor de cambio—, avanzando la *teoría de la renta diferencial de la ciudad*, teorizada cien años más tarde por Christian Topalow—;[8] la *pobreza*, los *ghettos*, la *ciudad hipócrita* —que esconde sus barrios «feos»— y,

3. Higienistas: corriente intelectual que defendía la importancia del medio ambiente y de los efectos beneficiosos de la naturaleza (sol, aire y agua) como forma de luchar contra las epidemias, la sobremortalidad y la morbilidad propias de las ciudades de la primera industrialización. Son considerados como iniciadores de la medicina preventiva, de la medicina natural y, en cierto modo, del ecologismo. En España, el introductor del higienismo fue Pere Felip Monlau. También estaban dentro de esta corriente de pensamiento Ildefons Cerdà y Pedro García Faria. Para más información, Real Academia de Ciencias Médicas.

4. L. R. Villermé (1782-1863). Médico. Realizó un estudio sobre los obreros franceses: *Tableau phisique et moral des ouvriers dans les fabriques de coton, de laine et de soide* (1840).

5. F. Le Play (1806-1882). Ingeniero de minas. Aprovecha sus estancias profesionales para obtener información sobre los diferentes tipos de familias obreras, la localidad donde habitan. Como indicador utiliza los presupuestos familiares. A partir de estos datos escribe *Les ouvriers européens*, que publica en seis tomos, 1855.

6. A. Quételet (1796-1874): Estadístico belga. Publica, en 1935, *L'Home et le développement social des ses facultés ou essai de phisique sociale.*

7. F. Engels, *La situación de la clase trabajadora en Inglaterra,* Ed. Júcar, Madrid, 1979 (1.ª ed., en alemán, 1845).

8. C. Topalov, *Capital et propriété foncière,* Éd. Centre de Sociologie Urbaine, París, 1973.

al tiempo, la magnificencia de la ciudad capitalista; la diferenciación *oposición campo-ciudad*, y, por supuesto, la ciudad como crisol de la *lucha de clases*. Realidades sólo superables cuando las relaciones de explotación dejen de existir. Temas, todos ellos, que seguirán presentes en la sociología urbana.

A partir de estas primeras aportaciones se inician cuatro líneas de indagación: la primera tiene que ver con el significado y sentido de la ciudad; la segunda recoge —desde distintas perspectivas— el crecimiento de las ciudades, los cambios en su estructura socioterritorial y las problemáticas urbanas, intentando indagar causas y efectos; la tercera, que se refiere al urbanismo, se desdobla en dos tipos de aportaciones: por una parte la teoría *del* urbanismo y por otra la teoría *sobre* urbanismo.[9] La teoría *del* urbanismo —que nosotros preferimos denominar *sociología del urbanismo*— trata de comprender la verdadera naturaleza de esta actividad. Analiza, desde un punto de vista sociológico, las propuestas y las realizaciones de los urbanistas, y las consecuencias sociales que de ellas se han derivado. Por su parte, la teoría *sobre* urbanismo se refiere a la metodología y a la práctica de la planificación. Es, pues, técnica y aplicada. Aunque conecta con las líneas anteriores, se concreta con la participación del sociólogo en la planificación urbana.

2. Significado y sentido de la ciudad

La ciudad permite un estudio complejo, poliédrico, desde planos y aristas múltiples. El significado que dan a la ciudad los diferentes estudiosos depende del enfoque con el que se acercan y desde el que perciben esta realidad. Surgen así diferentes definiciones que originan las correspondientes tipologías. Werner Sombart, en su artículo sobre la ciudad para el *Diccionario de Sociología*,[10] tras recoger diferentes definiciones, las clasifica según respondan a criterios sintéticos o a conceptos interpretativo-analíticos. En este último caso, afirma Sombart, hay muchas características a partir de las cuales definir la ciudad. Además, el concepto analítico de ciudad es histórico y, en consecuencia, en tiempos y lugares diferentes se entiende por ciudad cosas distintas.[11]

9. La distinción se debe a Peter Hall, *Ciudades del mañana. Historia del urbanismo del siglo XX*, Ed. Serbal, Barcelona, 1996, p. 20.

10. W. Sombart, «Asentamientos urbanos, la ciudad», en *Diccionario de Sociología*, dir. por Alfred Vierkandt. Ed. Ferdinand Enke, Stuttgart, 1959 (1.ª ed. 1931).

11. Sombart, en un esfuerzo de categorización, clasifica las definiciones analíticas de la ciudad en nueve grupos, según el ítem básico que las inspira: 1) el concepto sacro de ciudad; 2) el concepto fortificatorio; 3) el concepto militar; 4) la relación con el Estado; 5) el concepto estadístico de ciudad; 6) el concepto arquitectónico; 7) el concepto poblacional; 8) el concepto jurídico; 9) el concepto complejo que atiende a una pluralidad de características como criterio definidor. En este último grupo incluye definiciones como la de Sorokin según el cual, en la ciudad concurren diferentes características: 1) ocupación en profesiones no agrícolas, 2) lejanía en cuanto a la naturaleza, 3) tamaño del asentamiento, 4) densidad, 5) heterogeneidad, 6) estratificación social, 7) movilidad diaria de la población, 8) frecuentes contactos entre los habitantes.

Desde la sociología, la ciudad importa como marco donde se desarrollan y dejan su impronta los fenómenos sociales en un *feedback* de influencias mutuas entre el territorio (ciudad) y la población (ciudadanía). Los diferentes autores pueden poner énfasis en uno u otro aspecto —territorio o ciudadanía— pero siempre ambos emergen en sus análisis. Como ejemplo, la definición que Louis Wirth da de la ciudad. La ciudad, viene a decir Wirth, es un modo de vida. Éste es, de hecho, el significado del título de su ensayo *El urbanismo como modo de vida,* en tanto concibe el urbanismo como típico modo de vida social, que existió ya en aquellas localidades que deben considerarse ciudad, y que él define como «aquel asentamiento relativamente grande, denso y permanente de individuos socialmente heterogéneos».[12] Por supuesto, un modo de vida —agregamos nosotros— que se deriva del sistema político y social o, por exponerlo siguiendo a Mumford, «la ciudad es la forma y el símbolo de una relación social integrada»; según sea esa relación social, así será la ciudad.

Así pues, el estudio de la mutua relación entre la ciudad y el ciudadano —que se integra en la primera línea de investigaciones apuntada— puede realizarse: 1) poniendo el énfasis en el análisis morfológico; 2) atendiendo especialmente a la imagen de la ciudad y a su simbolismo; 3) centrándose en las interrelaciones y solidaridades que se desarrollan en las grandes ciudades. A ello se dedican los próximos apartados.

2.1 Dos modelos: ciudad pública *versus* ciudad privada

Interesa aquí, no tanto pasar lista de los diferentes tipos de ciudad que se han desarrollado históricamente, y sobre los cuales las obras de Lewis Mumford,[13] Gordon Childe,[14] Henri Pirenne,[15] Fustel de Coulanges,[16] etc., proporcionan excelentes análisis, como traer a colación, contraponiéndolos, dos modelos de ciudad que de hecho han existido a lo largo de toda la historia: aquella que cobra significación por sus elementos y espacios públicos —donde se desarrollan las relaciones ciudadanas—, y aquella que se caracteriza por la privacidad, por la relevancia de los espacios domésticos y por su no desconexión con el campo.[17] La primera, la

12. La característica de heterogeneidad es, según Mumford, el elemento esencial de la llamada «revolución urbana» (término acuñado por Gordon Childe): «La composición humana de la nueva unidad (la ciudad) se hizo más compleja [...] y a partir de esa complejidad, la ciudad creó una unidad más elevada. [...] En lugar de relegar al olvido los elementos más primitivos de la cultura, el surgimiento de la ciudad los reunió aumentando su eficacia y alcance», en L. Mumford, *La ciudad en la historia,* Infinito, Buenos Aires, 1979, pp. 41 a 43 (1.ª ed en inglés, 1961).

13. L. Mumford: *La ciudad en la historia, op. cit.*

14. G. Childe: *Los orígenes de la civilización.* 1.ª ed. en inglés, 1936.

15. H. Pirenne: *Las ciudades de la Edad Media,* Ed. Alianza Editorial, Madrid, 1985.

16. Fustel de Coulanges: *La ciudad antigua,* Ed. Península, Barcelona, 1984.

17. Seguimos en este punto la distinción elaborada por F. Chueca Goitia en *Breve historia del urbanismo* (Alianza Editorial, Madrid, 1985), aunque para referirnos a la «ciudad doméstica» preferimos utilizar el término «ciudad privada». Nos parece difícil hacer encajar en un modelo de ciudad calificado de doméstico una realidad como la de Manhattan o el *loop* de Chicago. Chueca Goitia añade un tercer modelo de ciudad, situado entre la ciudad doméstica y la ciudad civil: es la ciudad islámica. En ella se

ciudad pública es densa, compacta, diversificada: las calles y plazas —donde se desarrollan de forma combinada las actividades urbanas de paseo, comercio, producción, residencia— le confieren su sentido. La segunda, la ciudad privada, es difusa y en ella siguen teniendo primacía los elementos naturales, rurales —jardines, espacios libres—; las funciones distintas de la residencia (comercio, industria, ocio) se hallan segregadas territorialmente.

A la primera se refiere José Ortega y Gasset cuando escribe: «La ciudad clásica nace del instinto opuesto al doméstico. Se edifica la casa para estar en ella; se funda la ciudad para salir de la casa y reunirse con otros que también han salido de sus casas»,[18] y prosigue: «La urbe es ante todo, esto: plazuela, fuero, ágora. Lugar para la conversación, la disputa, la elocuencia, la política.»[19] Es la ciudad política,[20] la ciudad que «inventó al ciudadano».[21] Y, como expone Mumford y teoriza Max Weber, ello sólo fue posible en el Mediterráneo donde confluían una serie de factores físicos y sociales que lo favorecían.[22]

La ciudad privada nace, en cambio, del instinto doméstico y se resiste a perder sus raíces rurales. Es una realidad distinta —y opuesta— a la anterior. Fernando Chueca Goitia llega a teorizar que en América no hay ciudades: «La verdad es, sencillamente, que me hallaba ante una civiliza-

---

lleva al extremo la defensa del domicilio (el harén) como espacio privado, como santuario del musulmán (de acuerdo con los versículos 4 y 5 del Corán), y la plaza, que existe en la ciudad islámica, tienen que ver con la religión (con la mezquita); sólo el *zoco*, con su alcacería, se convierte en lugar de comercio, donde tienen lugar las interrelaciones. Pero no estamos ante un ágora de discusión, ni observamos las calles propias de la ciudad mediterránea.

18. Ortega y Gasset, *Obras completas*, Revista de Occidente, Madrid, 1963, vol. II, p. 331.

19. Ibídem, p. 543.

20. Aunque la mayoría de estudiosos comparten la idea de que en Grecia (sobre todo Atenas) y Roma las ciudades eran esencialmente políticas, y estarían por tanto de acuerdo con don Ortega, algún autor, como Fustel de Coulanges, restringe su origen a las sucesivas asociaciones de familias (en farias, tribus y ciudades) y reduce la ciudad a un espacio reservado a lo sagrado: «La ciudad ejercía un poder absoluto en nombre de su carácter sagrado y de la religión inherente a ella. [...] En una sociedad establecida sobre tales principios *la libertad individual no podía existir*» (capítulo sobre la ciudad, en *La ciudad antigua*, Península, Barcelona, 1984). La última frase (cuya cursiva es nuestra) da la clave del enfoque de Foustel y explica su énfasis en el aspecto religioso: lo que se proponía era mostrar las diferencias, que en su opinión existían, entre la libertad de los «modernos», que permite y potencia la libertad individual y la libertad de los «antiguos», para los que el individuo no existía como tal fuera de la familia, y, por extensión, de la ciudad.

21. Aristóteles define la ciudad a partir del ciudadano: «Empezará a haber ciudad allí donde el número de ciudadanos sea tal que empiece a bastarse para vivir bien en comunidad política.» *La política*. Ed. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1977 (p. 119).

22. Mumford, al exponer los factores que dieron lugar a la ciudad griega, se refiere, 1) a la existencia de lugares naturalmente defendibles «disminuían la dependencia de la destreza en obras de ingeniería», y 2) a la «imposibilidad de mantener la población rala «reglamentada en masas o mantenida en orden a enorme distancia de los gobernantes», ya que «los pobres pastores y campesinos, si estaban dispuestos a vivir frugalmente, podían subsistir sin someterse a una vasta organización colectiva; y, como faltaban los tentadores excedentes, no era fácil engatusarlos con pan y circo». Así pues, unas condiciones orográficas que no obligaban a la dependencia de un poder centralizado y una cierta igualdad entre los habitantes dieron lugar al desarrollo de la ciudadanía. Las ciudades griegas, escribe Mumford, «en sus mejores días, no tenían grandes excedentes de productos; lo que tenían era un excedente de tiempo, es decir, ocio, libre y sin trabas, no comprometido —como ocurre hoy en los Estados Unidos— por un excesivo consumo materialista, sino disponible para la conversación, la pasión sexual, la reflexión intelectual y el deleite estético» (*op. cit.*, pp. 159 y 160).

ción sin ciudades.» Evidentemente, de inmediato precisa y matiza su afirmación: «Contando América con las más gigantescas aglomeraciones humanas, esto podría parecer una *boutade*; pero no lo es, siempre que identifiquemos el concepto de ciudad con el de vida exteriorizada y civil [...] Los Estados Unidos carecen de ciudades tal y como nosotros las entendemos aunque existan aglomeraciones humanas, concentraciones industriales, regiones suburbanas, conurbaciones, etc. [...] La ciudad doméstica, callada, es una ciudad eminentemente campesina, lo mismo que la ciudad locuaz y civil es eminentemente urbana.»[23]

Si hemos optado por exponer estos dos modelos de ciudad es porque, de forma menos dicotómica, siguen reproduciéndose en las modernas ciudades. Tenerlo presente es esencial, no sólo para comprender las lógicas diferencias del significado de las ciudades, sino, sobre todo, para no errar ni en juicios ni en prácticas cuando se analizan o diseñan elementos urbanos, se planifican ciudades o se remodelan barrios.[24]

2.2. La imagen de la ciudad

«El espacio está cargado de sentido», escribe Manuel Castells. De hecho y como ha demostrado John R. Searle,[25] toda la realidad social es una construcción humana. Una construcción hecha de «invenciones» que sólo cobran sentido cuando alcanzan un cierto grado de consenso. Si esto es así, está claro que más allá de las montañas o de los ríos que recorren el territorio, el espacio —y sobre todo la ciudad— está cargada de sentido. Indagar este sentido, conocer los diferentes elementos que componen la imagen de la ciudad, cuáles son las funciones que se les asignan, cómo se ha originado y consolidado esta imagen, rastrear la importancia de sus aspectos simbólicos son las líneas que ha explorado la sociología urbana.

23. F. Chueca Goitia, *op. cit.* (pp. 10 y 11).

24. La confusión entre los dos tipos de ciudad ha sido denunciada por J. Oliva y Casas en un reciente libro titulado *La confusió de l'urbanisme. Ciutat pública versus ciutat domèstica*, Ed. Pòrtic, Barcelona, 2001, donde defiende la tesis de que uno de los errores del moderno urbanismo es la confusión semántica: «Des de fa anys hi ha una enorme confusió en l'urbanisme occidental i, veritablement és una situació que es pot qualificar d'increïble. Les causes són variades, pero la primera de totes és d'origen semàntic». Ciertamente la distinción entre los dos tipos de ciudad —y la idiosincrasia de sus poblaciones— casi nunca ha sido tenida en cuenta por parte de los arquitectos-urbanistas. La idea de Le Courbusier, según la cual una buena solución es universal (es decir, aplicable en todo tiempo y lugar) ha dado como resultado la insensibilidad que Oliva observa: se han generalizado operaciones urbanísticas, que para ciertas ciudades son óptimas, sin tener en cuenta que en otros lugares pueden ahogar las interrelaciones ciudadanas que les son propias. Éste es el caso por ejemplo de los grandes centros comerciales, con pleno sentido en las ciudades estadounidenses, pero que al implantarse en las ciudades mediterráneas anulan aquella parte de la vida ciudadana que se desarrolla y potencia a través de los puntos de encuentro, ya sean éstos la calle (entendida como paseo e interrelación), la plaza, el pequeño comercio o los cafés y bares tradicionales. Sin embargo, Oliva resulta ser, a mi modo de ver, excesivamente optimista al conferir tanta importancia a la cuestión semántica: detrás de ella está la lógica capitalista del valor de cambio, de la especulación y del beneficio. Lógica que, por desgracia, es común a los Estados Unidos y a las ciudades mediterráneas, aunque tal vez allá, y por las propias dimensiones del territorio, el peligro de los precios desorbitados sea menos acusado.

25. J. R. Searle, *La construcción de la realidad social*, Ed. Paidós, Barcelona, 1997.

En el estudio, compiten —sin oponerse— dos enfoques: el que trabaja por inducción, a partir de las percepciones individuales y el más holístico y estructuralista.

En la primera orientación se sitúa la obra de Kevin Lynch, *La imagen de la ciudad*.[26] El autor, tras referirse al concepto de «*imaginabilidad*»[27] (cualidad de un objeto físico que le da una elevada probabilidad de suscitar una imagen vigorosa) y relacionarlo con la «*legibilidad*» («claridad con la que se manifiesta el paisaje urbano»), pasa a considerar las imágenes ambientales tal como las percibe el observador. Se trata de introducir el «punto de vista» del actor, comprobando cómo éste escoge, organiza y dota de significado lo que ve. El hombre moderno cuenta con cantidad de imágenes que le permiten reconocer y aprehender el paisaje, especialmente el urbano, pero el desarrollo de la imagen constituye un proceso bilateral entre observador y observado.[28]

La imagen de una realidad determinada puede variar de forma considerable entre diversos observadores.[29] Si esto es así, cabe suponer que personas con idénticas características socioeconómicas y culturales tenderán a percibir imágenes similares de una realidad concreta. Lynch lo expresa como sigue: la probabilidad de un objeto de evocar una determinada imagen (una imagen vigorosa) «puede enunciarse con precisión creciente si se distribuye a los observadores en categorías cada vez más homogéneas en lo tocante a edad, sexo, cultura, ocupación, etc. Parece existir una conciencia colectiva entre los miembros de un mismo grupo».[30] Y de aquí deriva su tesis: «podemos desarrollar (transformar) nuestra imagen del medio ambiente mediante la acción sobre la forma física exterior (remodelando) y a través de un proceso interno de aprendizaje (reeducación)».[31]

Tras desarrollar el trabajo de campo que le permite conocer los aspectos más destacables de la imagen de tres ciudades —Boston, Jersey City y Los Ángeles—, a partir de la sistematización de las formas físicas elementales —sendas, bordes, barrios, nodos y mojones—,[32] Lynch apunta lo que de hecho parecen ser los objetivos básicos de su estudio: 1) «detectar cuáles son las principales dificultades en la imagen de la ciudad y presentar los puntos fuertes y las potencialidades de la imagen,[33] y 2) se-

26. K. Lynch, *La imagen de la ciudad*, Infinito, Buenos Aires, 1966 (1.ª ed. en inglés, 1960).

27. Lynch identifica la «imaginabilidad» con la «legibilidad» y la «visibilidad» (fuerza con la que se impone a la observación, «se nos presenta aguda e intensamente a los sentidos»). Ibídem, p. 18.

28. Ibídem, p. 14.

29. Ibídem, p. 15.

30. Ibídem, p. 15.

31. Ibídem, p. 21. En la parte última del libro (p. 142) aclara: «En el desarrollo de la imagen, la educación *para ver* tendrá tanta importancia como la remodelación de *lo que se ve*. A decir verdad, educación y remodelación constituyen un proceso circular o, mejor dicho, si se considera con optimismo, un proceso en espiral, pues la educación visual impulsa al individuo a actuar sobre su mundo visual y esta acción hace que vea con más agudeza aún. Un arte muy desarrollado del diseño urbano está ligado a la creación de un auditorio crítico y atento.»

32. Ibídem, p. 47.

33. Ibídem, p. 30.

ñalar la necesidad de la educación como elemento clave para «la creación de un auditorio crítico y atento». Ni que decir tiene la importancia de ambas cuestiones para la planificación territorial.

La segunda perspectiva es la que cuenta con mayor número de aportaciones. Sin embargo, sus orientaciones resultan notablemente dispares. Y ello, porque van unidas a las diversas «imágenes de la ciudad». Así, la definición del centro cuando se plantea desde una óptica de «ciudad-privada» se caracteriza por sus funciones comercial, administrativa y financiera (o comercial-lúdica); es el centro de negocios y excluye las residenciales.[34] En cambio, cuando se parte de una idea de «ciudad pública», el centro tiene como principales características las de ser lugar de encuentro y referencia colectiva de los ciudadanos. Es el lugar privilegiado para todo tipo de manifestaciones públicas —desde celebraciones a protestas—, al tiempo que en él siguen desarrollándose casi todas las actividades urbanas (residenciales, comerciales, de ocio, etc.).[35] Podríamos añadir que, en este segundo caso, en la ciudad pública, cobra toda su fuerza el simbolismo del centro, pero esto no es del todo cierto: también en la ciudad privada el centro simboliza (resumiendo) los principales valores de la ciudad: financieros, comerciales, lúdicos... ¿O es que Manhattan no simboliza los valores y la estructura socioeconómica y territorial de Nueva York? El centro de una ciudad refleja y transmite la imagen de ciudad diversificada y compacta *versus* la ciudad funcional y descentralizada, como refleja y transmite el resto de valores sociales. De ahí que el centro no pueda ser estudiado —ni teórica ni empíricamente— con independencia de la estructura social y territorial, que le confieren el sentido.

2.3. El centro urbano como paradigma simbólico

La primera vez que una persona visita una ciudad, indefectiblemente, busca las indicaciones que le conducen al «centro». Allá espera encontrar edificios públicos, comercios, hoteles, restaurantes, bares, servicios, plazas y calles. Y, sobre todo, espera encontrar «gente», dinámica urbana. En las ciudades europeas este centro suele coincidir —en todo o en parte— con el núcleo histórico de la ciudad y albergar los puntos de referencia (mojones, sendas, nodos) más conocidos por los residentes y *re*-cono-

34. En esta orientación se encuentran la mayoría de las aportaciones estadounidenses, desde las de los sociólogos urbanos hasta las de los politólogos, pasando por las de los urbanistas. Para no citar autores, remitimos al libro de Morton y Lucía White, *El intelectual contra la ciudad. De Thomas Jefferson a Frank Lloyd Wright*, Ediciones Infinito, Buenos Aires, 1967. Evidentemente existen excepciones: la más notable es la de Lewis Mumford.

35. Siguiendo esta línea se encuentran la mayoría de sociólogos, politólogos y filósofos europeos. No en cambio muchos urbanistas, que en su esfuerzo por conseguir una ciudad «que funcione», han introducido planteamientos más propios de la ciudad privada que de la ciudad pública. Ésta es la tesis del libro, ya citado, de Josep Oliva que, a mi entender, hace demasiado extensiva su aseveración: especialmente, en las últimas décadas, muchos urbanistas defienden el modelo de ciudad compacta, con actividades no segregadas y pugnan por la preservación de los centros urbanos como lugar simbólico e integrador.

cidos por los visitantes: la catedral, el ayuntamiento, determinadas plazas y calles que han adquirido personalidad propia, en un proceso que las «individualiza».[36] En el centro también se refleja la dinámica de las interrelaciones y el conjunto de actividades urbanas propias de cada ciudad y sociedad: comercio, finanzas, paseo, compras, encuentros, juego, música, teatro...

Pero esta misma capacidad propia del centro de absorber dinámica urbana y simbolismo constituye su riesgo: por una parte, se convierte en lugar idóneo para albergar procesos de terciarización y éstos, a su vez, pueden generar dinámicas de invasión-sucesión;[37] por otra parte, las características urbanísticas propias de los centros históricos (calles estrechas y tortuosas, sin perspectiva; falta de sol y de luz) pueden incidir sobre la seguridad y agudizar problemas de degradación que, de producirse, ineludiblemente conllevan a la aparición de bolsas de pobreza o incluso de guetos, cuando en ellos se asientan determinados grupos étnicos.

Que en el centro se desarrollen actividades comerciales, administrativas y financieras no significa novedad alguna. De hecho, el comercio —como el encuentro— estuvo en el mismo origen de las ciudades. Cuando se habla de «terciarización» del centro, se está describiendo un proceso de invasión de este tipo de actividades en detrimento de la función residencial. Dicho de otra manera: los pisos, los inmuebles, dejan de estar ocupados por vecinos porque en ellos se han instalado despachos, oficinas, bancos y comercios. La cuestión —que enlaza con la problemática de la vivienda y con la estructura social del territorio— ha sido objeto de investigación desde la sociología urbana y se ha considerado desde todas las perspectivas teóricas: funcionalista, neoweberiana y neomarxista.[38]

Por otra parte, el centro, cuando incluye el núcleo histórico de las ciudades, tiene unas características urbanísticas muy peculiares, con frecuencia, más estéticas que prácticas. Los edificios, las casas antiguas, tienen un enorme atractivo para ser contemplados, pero está claro que, por sus características arquitectónicas, resultan poco adecuados para residir en ellos y caros de mantener. Además, por el hecho de estar situados en el centro histórico-comercial han de soportar ruidos y trajines durante el día además de un cierto riesgo de inseguridad ciudadana;[39] y durante la no-

36. Entiendo que se trata de un proceso inverso al de «cosificación» y que se produce cuando animales, cosas o lugares adquieren identidad propia.

37. El término fue acuñado, para referirse a la ciudad, por los sociólogos de la Escuela de Chicago. R. Park, *La ciudad, op. cit.*

38. Los teóricos funcionalistas (cuyas teorías se analizan en el punto 3.1) centran su análisis en la descripción del proceso —considerándolo como propio de la ecología urbana y estudiándolo a través de la lógica de la competición—, aunque aluden también a las razones del mercado.

Los neomarxistas se esfuerzan por integrar en sus explicaciones la lógica de la dominación de clase, la prevalencia de intereses económicos y los efectos del poder (económico), sin excluir del mecanismo ni al propio estado que, con frecuencia, actúa como garante de la clase dominante, y para los neoweberianos el mercado —con especial referencia al del hábitat— se convierte en el punto clave de la explicación.

39. La densidad de transeúntes, el anonimato y la dinámica propia del centro facilitan la realización de hechos delictivos menores, tales como «tirones» de bolso o sustracción de carteras.

che —cuando cierran comercios, bares y restaurantes, y las calles estrechas y tortuosas quedan desiertas— la sensación de inseguridad se acrecienta.[40] Si a las circunstancias anteriores se añade que, por la presión del mercado, los solares que ocupan estos inmuebles tienen un precio elevado, se comprende que sus propietarios, normalmente residentes de barrios más tranquilos y con mayor prestigio, deseen venderlos. Entretanto, los alquilan —sin arreglar y muchas veces subdivididos— a quienes estén dispuestos a soportar las incomodidades descritas.

Las consecuencias del proceso descrito son las ya apuntadas: degradación de los centros históricos, insalubridad, emigración de las clases medias a barrios residenciales, constitución de bolsas de pobreza, inseguridad. Al extremo, puede llegar un momento en que los centros históricos resulten de difícil recuperación a menos que se produzca una intervención administrativa. Los PERI (Planes Especiales de Reforma Interior) tienen esta función y, en relación con las dificultades que han de afrontar y con las consecuencias sociales que de ellos se derivan, se han realizado no pocos estudios y análisis.

Existe otra posibilidad —casi siempre inducida por los planes de reforma— que podría resumirse como el proceso inverso al descrito: los valores simbólicos del centro y la escasez relativa de su superficie pueden convertirlo en el lugar *deseado* por quienes cuentan con suficientes recursos como para residir en él. En tal caso, los edificios se remodelan y los equipamientos y servicios se transforman para adaptarse a las necesidades de la clase social que lo habita. Entonces, un nuevo peligro acecha a la ciudad, y en concreto a su centro: es el de la *gentrificación*, que sólo tiene lugar cuando a la recuperación de la función residencial del centro por parte de los profesionales le acompaña la expulsión —vía Administración o mecanismo de mercado— de la población con menos recursos.

2.4. De lo rural a lo urbano: interrelaciones y solidaridades

El crecimiento que acompañó e indujo la industrialización no sólo consiguió hacer variar el paisaje, la fisonomía y la morfología de las ciudades; cambió, sobre todo, el tipo de población que en ellas vivía y las interrelaciones entre sus habitantes. Ya hemos avanzado que la nueva población era obrera y, básicamente inmigrada. Añadiremos ahora que quienes se desplazaban a las ciudades en busca de un lugar de trabajo no eran familias enteras sino individuos o, como mucho, parejas. La familia extensa, aquella que garantizaba la solidaridad en momentos de dificultad, tendía a difuminarse, a desaparecer, por lo menos en las zonas urbanas. Las relaciones propias de la pequeña comunidad, derivadas del conocimiento mutuo de los vecinos, también se diluían en la gran época, pero

40. Tal como señala H. Lefebvre, es la gente y la dinámica urbana la que garantiza la seguridad en las calles de la ciudad.

aquí nos centraremos en las aportaciones de Ferdinad Tönnies (1855-1936), Émile Durkheim (1858-1917) y Georg Simmel (1858-1918).

Ferdinad Tönnies en su obra *Comunidad y asociación*, publicada en 1887 —seis años antes de que apareciera *De la división del trabajo social* de Durkheim—, sistematiza los cambios acontecidos a partir del paso de la comunidad *(Gemeinschaft)* a la asociación o sociedad *(Gesellschaft)*, que él ejemplariza en las relaciones propias de la pequeña villa y la ciudad.[41] Dos tipos de sociabilidad, caracterizada la primera por las relaciones naturales o esenciales *(Wesenwille)* y la segunda por las de tipo racional *(Kürwillwe)*, diferencian la comunidad de la sociedad. En la primera predominan las relaciones cara a cara y el afecto lleva a valorar a las personas y a las relaciones autotélicamente; en la sociedad, en cambio, las relaciones son distantes e instrumentales, la racionalidad se impone y tanto las personas como las relaciones quedan subordinadas por la consecución de los objetivos que dan sentido a la asociación.[42]

Aunque la teoría de Tönnies ha recibido numerosas críticas por la dificultad de operativizar un concepto tan polisémico como el de comunidad-asociación, lo cierto es que todavía hoy, en Sociología urbana pueden explicarse no pocos mecanismos a partir de esta tipología. Por otra parte —y aunque el propio Tönnies dejó claro que se trataba de «tipos ideales» (sin utilizar el término weberiano)—, otros autores —y antes que ningún otro el propio Weber— desarrollaron la teoría explicitando que «la inmensa mayoría de las relaciones sociales participan en parte de la «comunidad» y en parte de la «sociedad».[43] Toda relación social, aun aquella más estrictamente dirigida a la consecución de un fin (el mercado, por ejemplo) puede dar lugar a la valores y relaciones afectivas.[44] De la misma manera, una relación que en principio es una comunidad puede estar orientada por todos o parte de sus partícipes con arreglo a ciertos fines racionalmente sopesados.[45]

Hay que tener en cuenta, además, que para Tönnies la comunidad encarna la moralidad igual que la asociación encarna la racionalidad y el

41. Hay muchas más instituciones señaladas por Tönnies para ejemplarizar tanto comunidades como las sociedades. Entre las primeras, la familia, el vecindario, la aldea, la nación; entre las segundas, el partido político, la empresa, la ciudad, el estado.

42. Otros autores han establecido dicotomías semejantes: Ch. Cooley diferenció entre grupos primarios y secundarios, en términos muy próximos a la comunidad-asociación de Tönnies, o el propio Parsons reconoció estar en deuda con Tönnies cuando elaboró su teoría sobre la estructuración de los roles y de los universos institucionales. Sus *pattern variables* (afectividad-neutralidad; orientación colectiva-autoorientación; particularismo-universalismo; adscripción-adquisición; difusividad-especificidad) no eran más que un intento de superar la dicotómica clasificación de Tonnies.

43. Max Weber: *Economía y Sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1944, p. 33.

44. Especialmente el pequeño comercio no sólo puede dar lugar a relaciones afectivas sino que puede actuar como fomentador de relaciones comunitarias, lo cual tiene enorme trascendencia en el análisis de las reclaciones ciudadanas y de las indicaciones que pueden ofrecerse para conseguir ciertos fines (los de estabilidad social, por ejemplo).

45. A. Fiske en su obra *The Estructures of Social Life*, Ed. Free Press, Nueva York, 1993, supera la teoría de la comunidad-asociación estableciendo una tipología *exhaustiva* de las relaciones sociales posibles: comunitarias, de autoridad, de proporcionalidad y de paraigualdad, que permiten integrar las aportaciones de los diversos autores que han trabajado el tema, entre los que se encuentran, explícitamente citados, Durkheim, Tönnies y Simmel.

progreso. Por tanto, la situación perfecta será aquella en la cual las dos formas se combinen de manera armónica: donde la solidaridad y la confianza ordenen la vida tanto como la modernidad y el progreso.

En una línea de investigación conceptual y teórica paralela a la de Tönnies, Émile Durkheim[46] plantea cuestiones muy similares al explicar el nacimiento del mundo moderno a partir de la progresiva división social del trabajo, y haciendo de ésta la principal fuente de solidaridad social.[47] Observa que las relaciones de solidaridad han variado a lo largo de la historia pasando de una *solidaridad mecánica* —propia de las sociedades tradicionales, basada en la similitud de los individuos, en una conciencia colectiva fuerte que absorbe las individuales y en el derecho represivo— a una *solidaridad orgánica* —propia de las sociedades modernas, donde la conciencia común es más débil, la cohesión se deriva de la división del trabajo y predomina el derecho restitutivo. En las sociedades modernas, cada uno depende del trabajo del otro, pero al mismo tiempo dispone de una esfera que le es propia. Ésta es precisamente la tesis de Durkheim: la paradoja de las sociedades modernas en las que el individuo se convierte, a la vez, en más autónomo y más dependiente,[48] debido a la especialización, a la división del trabajo social. Y es la especialización de funciones la que mantiene la cohesión social gracias a la solidaridad orgánica, desplazando, por primera vez en la historia, los mecanismos de coerción social.[49] Sin embargo, aquí, lo que más nos interesa de Durkheim es por un lado la influencia que ejerció sobre la Escuela de Chicago y, por otro, su metodología: la consideración de los hechos sociales como algo externo a los individuos que «le son impuestos o por lo menos que le son propuestos»[50] y se sobreañaden a su propia naturaleza.

Si la teoría de Durkheim nos ofrece el estudio de las normas morales propias de las sociedades tradicionales en contraposición con las modernas, la complejidad de las relaciones sociales propias de las grandes ciudades constituyó el punto focal de la interpretación de Simmel.[51] El fun-

46. La coincidencia de sus planteamientos no implica influencia alguna, a pesar de que Durkheim estuvo en Alemania durante el curso 1885-1886, un año antes de la publicación de *Comunidad y asociación*. L. Flaquer y S. Giner: «Prólogo» del libro de Tönnies *Comunitat i associció*, Edicions 62, Barcelona, 1984, pp. 15-16.

47. De hecho, éste fue el título de su tesis doctoral (1884) que luego publicó con el título *De la división del trabajo social* (1893).

48. Con esta idea, la teoría durkhemniana se sitúa en cruce entre las teorías de Tönnies y las de Simmel.

49. Éste es, como expone Nisbet, el punto más débil de la teoría de Durheim y sólo en la primera parte de *La división del trabajo social* aparece la distinción entre la solidaridad mecánica y la orgánica de forma que la segunda tienda a hacer desaparecer la primera. «Señalar este aspecto de la inversión del argumento resulta capital para comprender toda su obra y la única forma de encontrar congruencia entre este libro y los que le sucedieron», *La formación del pensamiento sociológico*, Amorrortu, 1969, p. 119. Durkheim, ya en *Las reglas del metodo sociológico* transmuta los atributos de la solidaridad mecánica en características eternas de los hechos sociales.

50. E. Durkheim: *Las reglas del método sociológico y otros escritos sobre filosofía de las ciencias sociales*, Alianza, Madrid, 1988, p. 313.

51. Nisbet llega a escribir que: «Las grandes ciudades tienen en el pensamiento de Simmel la misma importancia que la democracia para Tocqueville, el capitalismo para Marx y la burocracia para Weber». *La formación del pensamiento sociológico, op. cit.*

dador de la sociología formal, se sitúa en la misma línea de salida que Durkheim y Tönnies pero ofrece una visión impresionista de la realidad que observa. En su obra el individuo constituye el centro del análisis, y si Durkheim puso el acento en la moral (solidaridades) y Tönnies en las relaciones sociales (comunitarias y asociativas), Simmel pone todo su énfasis en la libertad individual.

Para Simmel, la gran ciudad[52] ofrece al individuo una cantidad ingente de posibilidades alternativas y le somete a un rápido y continuo intercambio de impresiones internas y externas. Dado que el hombre es, por naturaleza un ser selectivo y discriminante,[53] la multiplicidad de oportunidades e impactos le obligan continuamente a elegir y a decidir. El desgaste que ello comporta puede derivar en psicosis: «el fundamento psicológico sobre el que se alza el tipo de individualidades urbanitas es el acrecentamiento de la vida nerviosa, que tiene su origen en el rápido e ininterrumpido intercambio de impresiones internas y externas».[54]

En la gran ciudad, la personalidad del individuo se potencia y se constriñe, pudiendo llegar a «la atrofia de la cultura individual por hipertrofia de la cultura objetiva».[55] Ante ello, el individuo reacciona adaptando la psique y actuando con el raciocinio, con el entendimiento, en vez de hacerlo con el corazón como lo haría en la pequeña ciudad donde la costumbre, el ritmo lento y predecible de las sensaciones permiten el desarrollo de la emotividad y el sentimiento: «se torna conceptuable el carácter *intelectualista* de la vida anímica urbana, frente al de la pequeña ciudad que se sitúa más bien en el *sentimiento*».[56]

Es esta actitud intelectualista la que lleva al urbanita a desarrollar su espíritu calculador, a reducir todos los valores a la cuantificación, a contabilizar en todo momento el debe y el haber y a aplicar este criterio también a las interrelaciones. El dinero se convierte en el *médium* de las relaciones y en su parámetro y desarrolla una función cultural de primer orden desvalorizando las relaciones emotivas y revalorizando la racionalidad. El dinero reduce toda calidad y toda individualidad a la pregunta ¿cuánto?, y esta reducción de lo cualitativo a lo cuantitativo llega a derivar en una actitud *blasse* —de indiferencia ante todo— potenciada por la defensiva racionalidad. Y «son las condiciones de la gran ciudad las que para este rasgo esencial constituyen tanto la causa como el efecto».[57]

Dos rasgos más de la gran ciudad tienen una importancia crucial en la teoría simmeliana. Uno, es la división del trabajo; el segundo, la densi-

52. Simmel no establece la diferenciación entre aldea y ciudad, sino entre éstas y las grandes ciudades. Son éstas las que quedan equiparadas a la idea de Tönnies de «asociación». Simmel, «Las grandes urbes y la vida del espíritu». Ensayo publicado en el libro *El individuo y la libertad*, Ed. Península, Barcelona, 1986, p. 248.

53. Éste es el punto de vista antropológico de Simmel.

54. Simmel, *Las grandes urbes y la vida del espíritu, op. cit.*, p. 247.

55. Ibídem, p. 260.

56. Ibídem, p. 248.

57. Ibídem, p. 250.

dad de población. Ambas características tienen que ver con la manera como los *urbanitas* se organizan en «seres de la diferencia».

Simmel, como Durkheim, considera que las grandes ciudades son la «sede de la más elevada división del trabajo».[58] Y, como él, plantea la paradoja de que la especialización a la vez que «hace al individuo incomparable y lo más indispensable posible» también y por lo mismo «le hace depender de los demás».[59] El individuo, para asegurarse un lugar en el mercado, se ve abocado a ofrecer prestaciones que «puedan significar una fuente de ganancia no agotada, una función no sustituible, un lugar en el que no pueda ser fácilmente suplantado por otro».[60]

Además, en la gran ciudad se da la paradoja —ya apuntada por Engels, y a la que antes nos hemos referido— entre la elevada densidad de población y la soledad en la que cada persona puede encontrarse. Simmel lo expresa sin reservas: «entre la muchedumbre (los individuos) pueden sentirse más solos y abandonados que en ninguna otra parte».[61] Ante esta situación el individuo siente la necesidad de diferenciarse para ganar de algún modo la singularidad dentro del grupo, de destacarse, de hacerse notar y atraer «la conciencia del círculo social», aunque ello pueda comportar extravagancias y refinamientos preciosistas —más referidos a la forma que al contenido de su conducta: «es la necesidad de diferenciarse lo que conduce finalmente a las rarezas más tendenciosas, a las extravagancias específicamente urbanitas, del ser-especial».[62]

En resumen, la teoría simmeliana presenta las grandes ciudades como lugares de estímulo y de lucha, donde el individuo se esfuerza por conseguir diferenciarse y en las que la racionalidad y el valor de cambio se imponen en las interrelaciones, y ello desde un enfoque teórico que se pretende axiológicamente neutro: «nuestra tarea no es acusar o perdonar, sino tan sólo comprender».[63]

Las teorías actuales sobre la ciudad y las relaciones que en ellas se desarrollan suponen una superación de lo hasta aquí expuesto. Y ello no porque hayan dejado de ser útiles para el análisis las aportaciones anteriores sino, precisamente, porque lo que en ellas se apuntaba ha mantenido la tendencia: la diversidad (individual y social)[64] se hace más acusada y las interrelaciones son cada vez más numerosas y más débiles. El tejido social de relaciones ha cambiado de textura. Mayor número de hilos compone su trama y su urdimbre, pero su resistencia es menor: son más que-

58. Ibídem, p. 258.
59. Ibídem, p. 247.
60. Ibídem, p. 258.
61. Ibídem, p. 256.
62. Ibídem, pp. 258, 259.
63. Ibídem, p. 261.
64. En un mundo en el que la organización de la economía y la información se ha internacionalizado, la globalización, a la vez que homogeniza (los mismos productos, las mismas prácticas, las mismas organizaciones) actúa como revulsivo fomentando la especificidad: países, ciudades e individuos se esfuerzan por diferenciarse. La diversificación afecta las estructuras familiares, los ciclos de vida, las profesiones, los modos de vida y los sistemas de valores.

bradizos. Es fácil que algunas relaciones se pierdan o desaparezcan pero, en compensación, también es más sencillo establecer nuevos lazos.[65]

Hay otra característica diferencial: a pesar de la ingente cantidad de redes sociales de las sociedades actuales, las intersecciones entre ellas son escasas y, con frecuencia, es el individuo quien las conecta. Esta constatación ha llevado a François Ascher a teorizar que, tras la *solidaridad mecánica* (de las comunidades rurales) y de la *solidaridad orgánica* (de la ciudad industrial), ha emergido la *solidaridad conmutativa*,[66] propia de la *metapoli*.[67]

3. El desarrollo urbano

La aplicación de la máquina de vapor de James Watt a la fabricación y a la locomoción marcó la señal de partida del desarrollo de las ciudades. Un desarrollo sin parangón posible en la historia anterior, caracterizado por la progresiva aceleración del proceso: en menos de un siglo, la pequeña ciudad mercantil o manufacturera se convirtió en ciudad industrial que desbordaba los límites de la urbe tradicional; en el medio siglo siguiente, la electrificación, la fabricación en serie y el consumo de masas (que incluía el vehículo privado) consolidó las áreas metropolitanas —conjunto de municipios que, manteniendo su personalidad jurídica, se convierten en interdependientes por la especialización de cada uno de ellos en unas pocas actividades urbanas (residencial clase alta, residencial clase media, residencial obrera, industrial, de ocio, administrativa...)— y multiplicó las conurbaciones;[68] poco más de un cuarto de siglo ha hecho falta para que las nuevas tecnologías facilitaran la centralización de la gestión, producción y distribución a escala mundial dando lugar a las llamadas *ciudades globales*. Paralelamente, la población mundial ha ido concentrándose en las grandes ciudades: si en 1800 la población urbana era minoritaria (1,7 % de la población total), en 1950 representaba ya el 13 % y, actualmente, casi la mitad de la población mundial (45 % en 1995) reside en ciudades.[69]

La sociología urbana ha observado estas realidades y, desde diferentes perspectivas, las ha analizado y explicado. Muy someramente se exponen a continuación las aportaciones más relevantes.

65. F. Ascher, *Les noveaux principes de l'urbanisme*, Ed. de Aube, 2001, pp. 36-37.
66. Ibídem, p. 37
67. F. Ascher, *Métapolis, ou l'avenir des villes*, Ed. Odile Jacob, 1995.
68. El término *conurbación* fue propuesto por Giddens para designar los conglomerados de ciudades que, al expandirse, ocupaban una vasta región.
69. Fuentes: K. Davis, *The Origin and Growth of Urbanization in the world*, Ed. American Journal of Sociology, 60, marzo, 1955 (pp. 433-434) y el Estado de la población mundial de las Naciones Unidas.

3.1. La ciudad, laboratorio social

Eran los años veinte. Chicago alcanzaba los 2.700.000 habitantes. En 1840 no llegaba a los cinco mil; en 1900 contaba con 1.700.000. Evidentemente este crecimiento sólo podía deberse a la inmigración. La gran ciudad se había convertido en un magma de grupos étnicos, de habitantes de distintas nacionalidades —polacos, checos e Italianos se habían sumado a los procedentes de Irlanda, Alemania y Suecia—, de diferentes clases sociales, de gentes procedentes de zonas rurales y de otras zonas urbanas.

En este contexto, crecimiento de la ciudad, aumento de su complejidad y crisis se desarrollaban al unísono. Era un momento de los que al principio de la exposición hemos denominado críticos: la «explosión» de la ciudad incentivaba —tal vez obligaba— a realizar estudios sobre una realidad que sorprendía, que se imponía a la observación. Además, la situación requería de análisis y diagnósticos capaces de orientar políticas urbanas que corrigieran algunas de las dinámicas más preocupantes. Las grandes ciudades americanas —y en concreto Chicago— aparecían, pues, como un privilegiado «laboratorio social».[70]

Fue así como desde la Universidad de Chicago, la denominada Escuela de Ecología humana (Escuela de Chicago) dio los primeros pasos hacia una teoría sistemática de la ciudad,[71] si bien sus aportaciones —incluso las teóricas— se centraron más en describir lo que había y los mecanismos que se generaban, que en *explicar el porqué* la ciudad había llegado a ser, se mantenía o cambiaba de una determinada manera. En todo caso, se mantuvieron dentro de una concepción naturalista: la ciudad aparecía como un conjunto de grupos que competían en y por el territorio y cuya dinámica se explicaba a partir de la lógica ecológica.[72] Se obviaba toda responsabilidad social, prescindiendo del análisis político-económico y de la importancia de éste como elemento explicativo de la estructura y dinámica urbanas.[73]

De acuerdo con estos planteamientos la ciudad aparece como un mosaico de áreas segregadas, en lo que Park denomina *áreas funcionales* o

70. La idea de que Chicago era un «laboratorio social» fue proclamada por Small en 1896. La metáfora fue utilizada por Park como título de uno de sus artículos: «La ciudad como laboratorio social». De ahí que se le atribuya el origen de la analogía.

71. El enfoque teórico que preside el trabajo de Park —director e impulsor del equipo de investigación en el que destacan Burgess, Homer Hoyt y Wirth— queda plasmado en la que fue su primera aportación a la Sociología urbana (Ecología humana): el artículo que escribió en 1915 para la revista *American Journal of Sociology* con el título de «La ciudad: sugerencias para la investigación de la conducta humana en el entorno urbano» y que años más tarde (1925) publicó en su libro *La ciudad*, *op. cit.*

72. E. Martínez en el estudio preliminar que acompaña la traducción castellana de la obra de Park *La ciudad* (Ed. Serbal, Barcelona, 1999) escribe (pp. 26, 27): «En 1926, Park dictó un curso sobre ecología humana e hizo estudiar a sus alumnos y condiscípulos ecología vegetal y animal para comprender el alcance y significado de los términos como simbiosis, competición, dominio, sucesión, etc., y calibrar las posibilidades de aplicar estos conceptos al estudio de la organización social y urbana.»

73. A mi entender, ésta es la crítica más sólida que se hace a la Escuela de Chicago. La cuestión no es baladí: ha dejado sobre la sociología urbana la impronta de ser más una ideología que una disciplina científica. La neutralidad axiológica —separando juicios de hecho y juicios de opinión— por la que en teoría abogaron los sociólogos de la Escuela de Chicago, queda lejos de ser respetada en sus aportaciones.

naturales (barrios residencia de la clase baja, media y alta, zonas industriales, zonas comerciales...), cuya existencia y relación queda determinada por el principio natural de competencia, y se sustenta en la división del trabajo.

Ésta fue, en efecto, una de las características más distintivas de la gran ciudad: si en la ciudad tradicional los oficios y las clases sociales se intermezclaban (con frecuencia conviviendo en los diferentes pisos de un mismo inmueble, o en edificios colindantes de la misma calle), si las distintas actividades urbanas (comerciales, de paseo, administrativas, e incluso manufactureras) se confundían en el mismo espacio, la gran ciudad (especialmente la ciudad estadounidense) separa *sus funciones,* tanto más cuanto más extenso es su territorio y más compleja su organización. El paso de la ciudad tradicional —en Europa con frecuencia circundada por murallas que fueron desapareciendo a lo largo del siglo XIX— a la ciudad industrial y, posteriormente, al área metropolitana y a la ciudad-región, va parejo a la creciente separación espacial de las funciones urbanas (incluyendo la segmentación residencial por clases sociales), tal como observaron y previeron los autores de la Escuela de Chicago.

Aunque las causas últimas de la progresiva especialización del territorio —tema al que se dedica el apartado próximo— no fue objeto de análisis, ni iluminó la perspectiva de las teorías de E. W. Burgess (teoría de los círculos concéntricos), Homer Hoyt (teoría de los sectores) y C. D. Harris y E. Ullmann (teoría de los núcleos múltiples), sus modelos de crecimiento y estructura social de las ciudades resultan útiles para sistematizar una primera descripción de las urbes existentes. Tal vez no puedan ser aplicados estrictamente, pero sí permiten orientar los intentos. Además, cuando las ciudades actuales se analizan a la luz de los modelos que sobre la estructura urbana han dado los miembros de la Escuela de Chicago y se relaciona el resultado con los tipos de ciudad «pública»/«privada», a las que nos hemos referido en el apartado primero, se comprueba hasta qué punto la ciudad «privada» está haciendo mella en la sociedad europea: la ciudad densa, cohesionada y plurifuncional adopta, cada vez más, las pautas de la ciudad americana, ciudad difusa, funciones territorialmente separadas y especialización social del espacio. La convergencia tiene poco que ver con la «naturaleza biótica» y mucho con la lógica del beneficio y la especulación; y si es cierto que la «*competencia*» y la «*dominación*»; «la *invasión* y la *sucesión*» existen y actúan en las ciudades, es porque éstos son los principios que sustentan la lógica del mercado en el sistema capitalista.

3.2. Para comprender la ciudad: la lógica de la ocupación del espacio

Describir no es explicar, ni siquiera cuando lo que se describen son los mecanismos que generan los cambios. Éste es el principal talón de Aquiles de las aportaciones de la Escuela de Chicago y de los estudios que a partir de sus esquemas teóricos se elaboran. Para comprender, para ex-

plicar la morfología de la ciudad, su estructura, sus cambios y su dinámica hay que relacionarlos con el conjunto del sistema social, económico y político en el que están insertos. Dos teorías compiten en esta explicación: la de los neomarxistas y la de los neoweberianos. Para los primeros la variable explicativa la constituyen las relaciones de propiedad; para los segundos, reside en el mercado.

Los neomarxistas explican la ciudad o bien recurriendo a las lógicas e intereses combinados de los elementos que componen el sistema urbano (producción, consumo, intercambio y gestión),[74] o bien considerando la teoría de los «agentes urbanos», es decir, las actuaciones de aquellos que son los verdaderos artífices de la ciudad, porque tienen suficiente poder (económico y político) para conseguir que la ciudad se desarrolle de acuerdo con sus intereses.[75] En el capitalismo industrial, puede afirmarse que los propietarios de los medios de producción y servicios, los propietarios del suelo, los constructores y promotores y la Administración —en su triple papel de regulador y redactor de normas, de árbitro y de agente propiamente dicho— constituyen los cuatro grupos que capitanean las estrategias de cambio urbano. Ellos son los beneficiarios primeros de unas ciudades que consiguen adecuar a sus respectivos intereses, no sin conflictos.

La evolución de las ciudades, desde el siglo XIX hasta hoy, puede ser explicada en gran medida a partir de los intereses de estos agentes urbanos, correspondiendo el papel hegemónico a los propietarios de los medios de producción. Los cambios que se operaron en las ciudades —incluido su crecimiento y difusión— tienen que ver con sus estrategias, exigencias y posibilidades: 1) los ensanches y reformas de los cascos antiguos significaron la primera necesaria ampliación de unas ciudades que ya no podían contener mayor número de industrias y necesitaban dar cabida a una creciente población obrera, cada vez más organizada y combativa. Los ensanches no fueron sólo un aumento de la superficie construida del municipio; en la mayoría de los casos afectaron a municipios colindantes: las necesidades de la industria así lo reclamaban. Las posibilidades del transporte mecanizado lo permitían. Además implicaron una modernización de las ciudades que, a las necesidades higiénicas y de vivienda, agregó aquellas que se derivaban del transporte de mercancías y del mantenimiento del orden público, puesto en entredicho por la conflictividad obrera. 2) Cuando las exigencias de la industria lo requirieron, las industrias abandonaron la ciudad para instalarse en las poblaciones circundantes. De nuevo el elemento transporte (progresiva utilización del automóvil) lo favoreció. Supuso la consolidación del modelo fordista de

74. M. Castells, *La cuestión urbana*, Siglo XXI, Madrid, 1974.

75. H. Capel, *Capitalismo y morfología urbana en España*, Ed. Libros de la Frontera, Barcelona, 1998. J. García Bellido y L. González Tamarit, *Para comprender la ciudad*, Ed. Nueva Cultura, Madrid, 1979. Para los segundos, la definición de agente urbano es menos restrictiva. Otros autores, como Jordi Borja, se refieren a actores urbanos.

producción,[76] y dio lugar al desarrollo de las áreas metropolitanas. 3) Con la crisis de los precios del petróleo (1973) y la implantación de las nuevas tecnologías (informática, robótica), el cambio de estrategia empresarial (subdivisión del proceso productivo, intensificación en el reparto espacial de las actividades económicas) ha implicado una nueva organización territorial: la ciudad se difunde por un amplio territorio y la nueva realidad urbana pasa a ser la ciudad región. La gestión, la organización de la producción y la distribución a escala mundial confieren nuevo poder y sentido a las realidades urbanas que ahora pasan a formar parte de un amplio sistema de ciudades en el que se generan nuevas interrelaciones de colaboración y competencia.

Por supuesto, los otros agentes urbanos han jugado sus cartas en el proceso, cada uno desde sus propias estrategias: los propietarios del suelo reteniendo solares, utilizando las ventajas que les confieren las leyes o, actuando ilegalmente cuando así lo requería la consecución del máximo beneficio; los constructores e inmobiliarias presionando para aumentar la volumetría de los edificios o practicando la estrategia del *fait accompli*; y la administración procurando arbitrar los conflictos, sin que este arbitraje fuera garantía de neutralidad, y realizando operaciones necesarias, unas veces para el buen desarrollo de la ciudad; puramente de prestigio, otras veces.

Los ciudadanos, por su parte, influyen poco en el proceso, excepto cuando, organizados en movimientos sociales, se oponen a la especulación y a las operaciones que las facilitan. De esta cuestión también ha tratado la sociología urbana.

Para la segunda de las teorías, la de los neoweberianos,[77] la ciudad es la arena donde, a través del mercado, se desarrolla el conflicto entre los diferentes grupos (individuos o empresas) que compiten por la distribución de los recursos escasos. Evidentemente, su explicación queda integrada en la sociedad global y atiende a la organización y económica y política de ésta.

Así, cuando consideran la cuestión de la vivienda —tema estrella porque les permite obsevar y explicar los procesos de distribución que se dan en las sociedades urbanas— comprueban que el acceso al hábitat está condicionado por los recursos de quienes pretenden acceder a ellas, hasta el punto que la población urbana puede ser clasificada a partir de la vivienda ocupada. Por supuesto, las viviendas difieren en cuanto a su localización, a sus característica y al estatuto de tenencia, pudiéndose establecer una tipología, que abarca desde los propietarios de inmuebles, a aquellos que, por no tener recursos, se ven obligados a vivir en una habitación de alquiler. La correlación entre las diferentes zonas de la ciudad, los tipos de vivienda y de usuarios es clara.

76. El modelo fordista se define por la producción en serie de productos destinados al consumo de masas.

77. Entre los neoweberianos, J. Rex, R. Moore, R. Pahl y P. Sauenders.

Para solventar las dificultades de acceso a los recursos urbanos, y en concreto a la vivienda, con frecuencia interviene la Administración. Lo que no está claro es si la implicación pública consigue acabar con las desigualdades o genera nuevas diferencias y segmentaciones: las exigencias de unos ingresos mínimos, el requisito de probar la necesidad de hábitat y la constricción de antigüedad en el municipio o en el país, deja fuera de juego a muchos inmigrantes y a personas o familias poco convencionales. Además, en la práctica, tampoco los administradores tienen completa autonomía, puesto que, en última instancia, también ellos dependen de quienes detentan realmente el poder económico y político.

3.3. Mundialización y tecnología: ¿El fin de las ciudades?

«*El fin de las ciudades no está en el orden del día*», escribe François Ascher como subtítulo de su libro *Los nuevos principios del urbanismo*.[78] *Así defiende su tesis sobre la tercera revolución urbana,* dando respuesta al síndrome que acompaña a la creciente mundialización. En el trasfondo aparece la emergencia de un nuevo estadio del capitalismo, en el cual el excedente se deriva, en gran parte, de «activos intangibles» —saberes, creatividad, relaciones personales, etc.— y de la creciente utilización de las nuevas tecnologías (informática, robótica).

Los años que siguieron a las crisis económicas de 1974 y 1979 desembocaron en una reestructuración del capitalismo facilitada por la progresiva utilización de las nuevas tecnologías. La introducción de la robótica y de la informática permitió a las empresas cambiar el proceso productivo: se incrementó la productividad, y se flexibilizaron horarios y condiciones de trabajo (incluyendo los contratos que se diversificaron); se fragmentó el proceso productivo, posibilitando su descentralización territorial y administrativa al tiempo que se internacionalizaba la organización y la gestión, es decir, se pasó de las grandes empresas —propias de la época fordista— a las empresas red, constituidas por una pluralidad de pequeñas empresas interrelacionadas que ofrecen productos y servicios en pequeñas series sin abandonar la estandarización ni su conexión con el mercado mundial. El cambio afectó tanto a las relaciones sociales como a las espaciales. Implicó una transformación «en el modo en que producimos, consumimos, administramos, vivimos y morimos».[79]

La sociología urbana, igual que las otras disciplinas sociales, ha reorientado sus objetivos, sus intereses de análisis, tratando de comprender mecanismos y consecuencias de lo ocurrido. Y, otra vez, todos los temas que le son propios vuelven a ser re-estudiados para comprender la nueva realidad, una realidad cada vez más urbana,[80] más interrelacionada y más

78. F. Ascher, *Les noveuaux principes de l'urbanisme, op. cit.*
79. Ibídem, p. 341.
80. Casi la mitad de la población mundial vive en zonas urbanas.

diversa. Esta diversidad, que conlleva una complejidad creciente, se concreta y refleja en los individuos y en las organizaciones.[81] La estructura social y su expresión territorial se segmentan y polarizan —los guetos y la gentrificación; se asiste a una expansión territorial de lo urbano sin precedentes: las ciudades difusas van acompañadas de la exacerbación de la segregación funcional y, por ende, de movilidad creciente; la cultura experimenta una progresiva diversificación, dando lugar a la dialéctica integración-exclusión, y, al mismo tiempo que, a través de los *mass media* se homogeniza, se registra un proceso de resurgimiento y afán de consolidación de las culturas específicas; se produce un incremento de las interrelaciones y nuevas formas de relación se suman a las tradicionales: los medios de comunicación basados en la microelectrónica añaden al espacio de los lugares el espacio de los flujos.[82] Cambian la interrelación entre lo local y lo global; el uso de la ciudad y la vida cotidiana; la significación de los espacios públicos y privados; las características de la *gobernanza*, de la dinámica ciudadana y de los movimientos ciudadanos. A todo lo anterior, hay que agregar —y sin que ello implique pretensión de exhaustividad— la sociología de las comunidades virtuales como nuevo eje de la sociología urbana reciente.[83]

Una duda se impone después de lo planteado: ¿Podremos seguir hablando de ciudad? No todos los sociólogos urbanos coinciden en la respuesta. Para algunos, la ciudad, tal como la hemos conocido en Europa y, sobre todo en el mundo mediterráneo, es decir, la ciudad pública, está llegando a su fin. Para otros, las ciudades seguirán existiendo, si bien coexistirán con realidades urbanas de nuevo tipo: las ciudades red, ciudades globales o metaciudades, es decir, espacios urbanos convertidos en nódulos de la ciudad de los flujos. Y, estas últimas, a pesar de estar situadas en el espacio —y hasta hoy coincidiendo con núcleos urbanos situados en el vértice de la jerarquía de ciudades, como explican Manuel Castells y Saskia Sassen—, pueden cambiar fácilmente de ubicación: sus prioridades de localización van más ligadas a las infraestructuras y a la calidad de vida que los mercados.

4. Sociología del urbanismo

Entre los objetos de estudio de la sociología urbana está, sin duda, el análisis del urbanismo, pero no debe confundirse con él: ambas disciplinas tienen sus propias perspectivas y métodos. Sin embargo, esta distinción resulta a veces difícil de establecer: ¿los socialistas utópicos fueron precursores del urbanismo o de la sociología urbana? ¿La obra de Peter

81. La diversificación afecta desde la familia a la empresa; desde el consumo a las historias de vida.
82. Susser, Ida (ed.), *La Sociología urbana de Manuel Castells*, Alianza Ed., Madrid, 2001, p. 498.
83. Ibídem, p. 501.

Geddes hay que considerarla dentro de la sociología urbana? Y, ¿qué decir de Morris, Howard o Unwing? Peter Hall, en su historia del urbanismo del siglo XX,[84] incluye, junto a Tony Garnier, Le Corbusier, Gropius o F. Ll. Wright, a estudiosos tan decantados hacia la sociología urbana como Mumford, Harvey o Castells: «Sus nombres —escribe— se irán repitiendo (a lo largo de la obra) como si se tratara de un *Panteón del Urbanismo*.»[85]

Desde lo expuesto no parece extraño que el origen del urbanismo coincida con el de la sociología urbana. Más aún, también el urbanismo tiene antecedentes en la antigüedad clásica (Hippodamos de Mileto,[86] Vitrubio)[87] e inicia los primeros pasos hacia la sistematización en el siglo XIX. Además, las razones que explican el nacimiento de ambas disciplinas son comunes: la complejidad de las ciudades y los acuciantes problemas que acompañan a la que hemos denominado «ciudad paleotécnica». Desde la sociología se intentan comprender y explicar los problemas; desde el urbanismo dirigir de forma consciente el desarrollo de la ciudad, de acuerdo con las necesidades sociales y los problemas planteados.

Es la forma como se intenta dar solución a estos problemas, y sobre todo el diagnóstico que de ellos se hace, lo que permite establecer una clasificación entre las diferentes orientaciones del urbanismo, desde la Revolución Industrial a la Segunda Guerra Mundial:[88] aparecen el modelo de los «progresistas», el modelo «culturalista», y el de los que «no tienen modelo». Al recorrer el camino que va desde el preurbanismo (siglo XIX) al urbanismo (siglo XX) el tercero de estos modelos toma dos formas radicalmente opuestas: entre los preurbanistas quienes apuestan por una ciudad «sin modelo» lo hacen desde posiciones progresistas, críticas con las propuestas concretas, que consideran engaños o utopías; entre los urbanistas, se convierte en un modelo «naturalista», de «arquitectura orgánica», máximo exponente de «la ciudad privada».

Así se llega a los años cincuenta del siglo XX. Por medio, otro tipo de aportaciones: las que tienen que ver con los ensanches y reforma de los cascos antiguos —ejemplificados por G. E. Haussmann,[89] Giuseppe Poggi,[90] Ludwig Förster,[91] Ildefons Cerdà—[92] y las que se refieren al desarrollo territorial, que sobrepasa la ciudad y atiende a la región y al país. Geddes y toda la teoría del *Regional Planning* avanzan muchos de los aspectos que serán contemplados en la etapa siguiente.

84. P. Hall, *Ciudades del mañana. Historia del urbanismo del siglo XX*, *op. cit.*
85. Ibídem, p. 12. La cursiva es nuestra.
86. A Hippodamos se atribuye el mérito de haber confeccionado los planos de Pireo y de Rodas y de haber participado en la reconstrucción de su ciudad natal, Mileto.
87. Vitrubio fue traducido por Perrault en 1673 y ha sido reimpreso y revisado por André Dalmar, Ed. Les Libreraires Associes, 1965. Extraído de las notas del libro de Fernando Chueca Goitia, *op. cit.*, p. 111.
88. Seguimos aquí la tipología establecida por Françoise Choay en su libro *Urbanismo, utopías y realidades*, Ed. Lumen, Barcelona, 1976.
89. Responsable, como prefecto del Sena, del Plan de Ensanche de París.
90. Giuseppe Poggi: proyecta el «Piano d'ampliamento» de Florencia.
91. Ludwig Förster, ganador del concurso de ensanche de Viena, en 1858.
92. Ildefons Cerdà: Plan de Ensanche de Barcelona.

Después de la Segunda Guerra Mundial, la planificación territorial —que, en principio, debía coordinarse con la planificación indicativa del desarrollo económico y social— se hace extensiva a todo el país. Finalmente, la crisis económica, la creciente internacionalización de la economía y los aires neoliberales presionan para sustituir la planificación territorial estricta por una planificación más flexible, inspirada en planes estratégicos. Detrás de todo ello, visiones del mundo alternativas, ideologías contrapuestas, intereses específicos, dando respuesta al mundo que encuentran.

A continuación y muy someramente, el desarrollo de lo hasta aquí apuntado, estructurado cronológicamente.

4.1. El preurbanismo

Eran los primeros años del siglo XIX, la época de la ciudad paleoténica a la que hemos dedicado un apartado. Estadísticos y hombres de ciencia intentaban conocer qué ocurría y algunos de ellos, como los que conforman la corriente *higienista*, proponían cambios importantes en la morfología y ordenación de las ciudades: las fábricas debían abandonar los núcleos históricos; debían construirse viviendas para los obreros y las murallas, que ahogaban todavía el crecimiento de muchas ciudades, tenían que desaparecer para garantizar la expansión de las ciudades, la construcción de los «ensanches».

Pero había otras respuestas como las de los *socialistas utópicos*, más radicales y visionarias. Pensaban, ideaban, pequeñas ciudades como forma de superar la explotación del hombre por el hombre, en la cual fundamentan el resto de problemas sociales. Sus modelos racionalmente concebidos contemplaban las posibilidades de la naciente industria. ¿Cómo si no se podrían cubrir las necesidades de una población en aumento? De ahí que algunos autores, como Françoise Choay,[93] se refieran a ellos como *preurbanistas progresistas*.

En todas las propuestas de los socialistas utópicos está, pues, presente la industria, sin que ello represente la anulación de la actividad agraria. Más aún, aunque todos los modelos incluyen los tres sectores de la actividad económica, la producción agrícola suele mantener cierta preponderancia. Quizás ésa sea su característica más común, junto con una incipiente separación territorial de las funciones (hay un espacio para la actividad industrial, otro para la agrícola, otro para la residencia y otro para el ocio y el desarrollo cultural y social de las personas) y con la incorporación de los ideales higienistas (sol, aire, luz). Igualmente, resultan de interés sus ideas sobre la organización de las comunidades: en todos los casos contemplan la autosuficiencia económica y la autogestión de la comunidad.

93. F. Choay, *op. cit.*

El diagnóstico de los problemas sociales del siglo XIX era bien diferente para los *culturalistas*. La causa de todos los males que aquejan las ciudades tenía un *indicador*: la *mecanización*. La fabricación en serie ha convertido al hombre, explica Ruskin en un ser incapaz de fabricar ni tan siquiera un alfiler o un clavo completos «la parte de inteligencia que se le deja se agota en la punta de la aguja o en la cabeza del clavo». Y, esta dinámica a la que el obrero se ve sometido a lo largo de su extenuante jornada impregna todos los aspectos de la vida: se ha perdido la ilusión por la obra bien hecha, que caracterizaba el trabajo artesanal, realizado como una tarea colectiva, y con ello han desaparecido también las relaciones comunitarias y los valores culturales que habían fundamentado las ciudades tradicionales. Además, el obrero se ve obligado a desplazarse para encontrar trabajo: no desea, ni puede, adquirir una casa para que pase de generación en generación: el mal gusto y la monotonía se apoderan del paisaje urbano.

Como soluciones: anular o constreñir la fabricación industrial. Y, aquí salta la utopía culturalista. Morris, en *Noticias de ninguna parte*, propone la rehabilitación y uso colectivo de los centros históricos, previamente esponjados; la reubicación de la población urbana en poblaciones medianas y pequeñas; la minimización de la actividad industrial a lo esencialmente necesario. Su disquisición va en el sentido de considerar que la industrialización se ha realizado de forma irresponsable: se ha introducido la máquina para fabricar cualquier cosa, sin pararse a valorar los resultados. Es necesario empezar de nuevo: repensar qué conviene elaborar a mano y qué industrialmente. La ideología socialista de Morris le lleva a plantear también la función social de la artesanía y del arte (que incluye la arquitectura y el urbanismo): «el arte es (o ha de ser) la causa del pueblo». Su aportación queda ahí: una crítica culturalista de la situación de la sociedad de la época y de los resultados que provoca; una propuesta utópica para la Inglaterra del siglo XXI, que empieza a apuntar el modelo de un urbanismo difuso, aunque manteniendo y enfatizando los valores simbólicos de los centros históricos; y una contradicción: la que se deriva su ideal del arte como causa del pueblo y la del retorno a la fabricación artesana (demasiado cara para ser adquirida por los trabajadores). ¿Cómo conseguir que se compadezcan bien ambos objetivos?

La solución a la cuestión no la encuentra Morris sino Walter Gropius, al que sin duda hay que incluir entre los urbanistas y, además, entre los progresistas. El método consiste en, simplificando mucho, repensar, efectivamente, la producción industrial. El problema se deriva, según Gropius, de haber echado al olvido toda la aportación de la cultura tradicional. Evidentemente, no se trata de copiar, sino de comprender las lecciones de la historia artesanal. Por tanto, hará falta estudiar, para cualquier objeto —previamente concretado el uso al que se destina—, las formas y soluciones tradicionales. Después se diseñará un prototipo y se venderá a la industria. La fabricación en serie permitirá que los bienes sean asequibles a los trabajadores y que el «arte impregne la vida cotidia-

na». El viejo ideal de Morris que ahora incluye otro: el éxito de la industria, el crecimiento económico —que tanto anhelaba Gropius para sacar del ostracismo la maltrecha empresa alemana de entreguerras. «Fabricad más y mejor», pudo ser, en este sentido, la divisa. Y para conseguir hacerlo realidad, una escuela, que llegó a convertirse en movimiento cultural: la Bauhaus. Como forma de trabajo, el desarrollo en equipo de proyectos concretos, la colaboración de alumnos y profesores emulando la relación entre aprendices y maestros propia de los constructores de catedrales medievales (de ahí el nombre derivado de Bauhütte). Y el diseño, abarcando todos los aspectos de la vida desde el salero a la escultura; desde la casa a la ciudad; desde la silla al automóvil.

4.2. El urbanismo

El paso del «preurbanismo» al «urbanismo» en sentido estricto se da, sin solución de continuidad, al cambiar el siglo, y se consolida entre las dos guerras mundiales. Una serie de mejoras técnicas lo hacen posible; la necesidad de cambiar el funcionamiento y organización de la ciudad lo hace inaplazable. Se ha de conseguir que, en la ciudad industrial, las grandes empresas no encuentren trabas para su desarrollo y que la paz social, a partir de un nuevo pacto entre el capital y el trabajo, garantice el crecimiento.

Funcionalidad, racionalidad, economía del espacio y garantía de una mínima calidad de vida son los objetivos de un «urbanismo» que ha dejado la utopía para pasar a proponer soluciones técnicas. Dos líneas de planteamiento intentan ofrecer las soluciones adecuadas para las ciudades europeas: son las que antes hemos denominado «urbanismo progresista» y «urbanismo culturalista».

En la primera, urbanistas como Le Corbusier o Walter Gropius, defendiendo un modelo de ciudad que sacrifica, en todo o en parte, el centro histórico y con él la ciudad pública. En aras de la racionalidad, de la economía del espacio y de los ideales higienistas —sol, aire, agua— pero, sobre todo, respondiendo a los intereses y exigencias del capitalismo fordista —que requería de amplias áreas industriales, próximas a zonas de residencia obrera, y espacios comerciales que garanticen el consumo de masas—, se defiende una ciudad con funciones territorialmente segregadas. El centro queda reservado a las actividades económicas terciarias, mientras que fábricas y obreros son desplazados hacia zonas periféricas y para la clase media y alta se reservan zonas *ad hoc*. La calle cumple más la función de enlace entre diferentes actividades urbanas que la de paseo y encuentro; las plazas se convierten en nódulos de circulación o, en el mejor de los casos, en mojones que adquieren o conservan su carácter simbólico. Y el suelo, necesariamente escaso de las zonas centrales, se rentabiliza a partir de la construcción de rascacielos, capaces de albergar oficinas, bancos, comercios y hoteles, construidos a suficiente distancia

para garantizar iluminación y soleamiento. A su vez, el tráfico se resuelve con la introducción de las redes de autopistas y carreteras diseñadas para absorber un parque automovilístico creciente.

Dentro del modelo existen, evidentemente, variantes. La línea más rígida es la defendida por Le Corbusier, a quien se concedía el título de «cirujano de las ciudades»,[94] porque no dudaba en extirpar «el cáncer» que afectaba a las urbes europeas.[95] La línea recta, la sencillez cubista del diseño, la pretensión de que una solución correcta era universal porque universales eran las necesidades de las personas, que en el ámbito físico podían concretarse en «el hombre tipo», el *modulor*, destinado a ser la medida de todo lo construido. La idea de funcionalidad derivada de la industrialización: *todo son máquinas*, y como tales deben funcionar, desde la ciudad a la casa; desde la terraza a la silla del despacho. Las clasificaciones estrictas: que afecta a las vías de circulación (las reglas de las 7 V), a la zonificación de las ciudades y a la tipología de ciudadanos (tres tipos de ciudadanos: *los urbanos* que trabajan en el centro y viven en sus proximidades, ocupando los *inmuebles villa;*[96] *los commuters* que viven fuera de la ciudad en casas unifamiliares y trabajan en el centro; los *suburbanos*, en su mayoría obreros, que viven y trabajan en los suburbios industriales y para los cuales hay que construir casas bloque o pequeñas viviendas unifamiliares).

Mucho más flexible, Walter Gropius y los miembros de la Escuela Bauhaus, fundada en 1919, propondrán ciudades con «una estructura urbana dilatada. Pero que, sin embargo, no tienda a la completa dispersión» y plantearán los problemas que siguen hoy sobre la mesa: «la forma de hábitat que se llama en Alemania *Flachbau* —casas individuales con jardines particulares— es cualquier cosa menos una panacea: en efecto, si el hecho se generalizase, conduciría a una desintegración de la ciudad». Su solución apunta a la combinación de alturas: edificios altos (10 o más plantas en las zonas de alta densidad; casas unifamiliares en las zonas de densidad baja). En los centros, sus propuestas se asemejan a la de Le Corbusier en cuanto a la altura de los edificios para oficinas, pero difiere respecto de la separación funcional de actividades. El modelo de Gropius, con centros de ciudades tradicionales recuperadas y «nuevas unidades urbanas con una población de cinco mil a ocho mil personas y una capacidad industrial de dos mil a tres mil trabajadores [...] serían la unidad de base de una estructura urbana regional» se aproxima al urbanismo cultu-

94. «Usted es el mejor cirujano de la ciudad contemporánea.» Extraído de la respuesta de Moïse Ginzburg a Le Corbusier. Publicado originariamente en *Sovremennaia Arhitektura,* n.os 1-2, 1930 y recogido en P. Ceccarelli, *La construcción de la ciudad soviética,* Ed. GG, Barcelona, 1972.

95. «La gran ciudad es hoy una catástrofe amenazadora [...] la ciudad industrial y moderna es un cáncer que goza de buena salud.» Extraído de la antología recogida en el libro de F. Choay, *op. cit.*, p. 285.

96. Los Inmuebles Villa son enormes edificios capaces de albergar entre 1.500 y 2.500 personas y contienen en sus calles interiores todos los servicios cotidianos que han de acompañar a la vivienda —comercios, guardería, biblioteca, gimnasio, peluquería...— en un modelo que algunos han identificado como un *falansterio para la burguesía.*

ralista y, en especial, a la idea de ciudad-jardín de Howard. Enlaza asimismo con las propuestas de Geddes y del *Regional Planning*.

Sin embargo, los urbanistas culturalistas van más allá, especialmente por lo que se refiere a la organización de la ciudadanía y al respeto y fomento de los elementos de cohesión cultural y simbólica que son propios de la «ciudad pública». Sitte defenderá la importancia de los elementos diferenciadores de la ciudad, de sus calles estrechas y adaptadas al terreno, de la línea curva cortando la monotonía y flexibilizando el paisaje urbano. Hará hincapié en la importancia de las plazas como espacio público que permite y fomenta las relaciones sociales, la conversación, el juego, la fiesta, el comercio y las relaciones cara a cara. Llamará la atención contra la tendencia que lleva a segregar los edificios simbólicos del conjunto arquitectónico que les daba sentido, derrumbando las construcciones adyacentes con objeto de «realzar» sus valores «estéticos». Finalmente abogará por la necesidad de una planificación especial para cada ciudad, que tenga en cuenta la idiosincrasia de sus ciudadanos, sus características culturales y sociales y evite el enorme hacinamiento propio de las grandes ciudades y su consecuencia inevitable: el aumento de los precios del suelo.

Serán sin embargo Ebenezer Howard y Raymond Unwin quienes ofrecerán una solución concreta para evitar el crecimiento de las ciudades en forma de mancha de aceite. Su alternativa fue la ciudad jardín y sus primeras realizaciones las ciudades de Letchworth (1903) y Welwyn (1919). En la misma perspectiva, aunque con diferente propuesta, la ciudad lineal de Arturo Soria.[97]

Para completar la exposición en relación con el urbanismo de esta primera mitad del siglo XX es preciso añadir las aportaciones urbanísticas desarrolladas en los Estados Unidos de América y la Unión Soviética. En ambos, y por motivos contrapuestos, el pensamiento urbanístico se aleja de las propuestas europeas. En los EE.UU., las diferencias se derivan de sus características territoriales y culturales; en la Unión Soviética es, sobre todo, el nuevo sistema económico y político el que las explica. Con todo, en algunos modelos hay aspectos similares. Volveremos sobre ello.

En los EE.UU., el máximo representante del urbanismo de estos años fue Frank Lloyd Wright. Su modelo, Broadcre City: una ciudad jardín, de casas unifamiliares sobre 4 acres de tierra, que se extiende a partir de una red de autopistas: «la ciudad libre para unos ciudadanos libres». La extensión del territorio americano facilita el modelo; la ciencia y la técnica lo hacen posible;[98] la inexistencia de urbes antiguas libera de todo compromiso con la historia,[99] pero sobre todo, «ha nacido un nuevo ideal de civi-

97. Sobre Arturo Soria, véase George R. Collins y Carlos Flores, *Arturo Soria y la Ciudad Lineal*, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1968.

98. Esos milagros de la técnica son, según Wright: 1.°) la electrificación, 2.°) los transportes mecánicos y 3.°) la arquitectura orgánica.

99. «Los ingleses y todos los europeos miran atrás hacia formas tradicionales que por deber se sienten obligados a conservar», en F. Ll. Wright, prefacio del *Ausgeführte Bauten und Entwürfe.* Publicado por Wasmuth en Berlín, 1910 y reproducido en el libro de E. Kaufmann y B. Raeburn, *Frank Lloyd Wright: Ideas y realizaciones*, Ed. Víctor Lerú, Buenos Aires, 1962, p. 100.

lización basada en la libertad de la mente del hombre guiada por su conciencia».[100]

El análisis de Wright se mueve entre el pesimismo producido por la observación de la realidad de su época y el optimismo derivado de su admiración por la máquina y sus posibilidades. En el primer sentido, sus ideas se aproximan a las de Morris: «Todo el mundo está en peligro de convertirse en máquina por influjo de la línea de montaje.»[101] Y, refiriéndose a Nueva York y a Chicago, escribe: «¿(A) la luz del día? Filas y filas de fachadas insignificantes y paredes lisas se levantan y forman masas de aspecto ceñudo, por delante y por encima de los seres humanos, que se arrastran sobre el duro pavimento como hormigas que se "dirigen al agujero" de algún lugar o buscan el camino de uno u otro cubículo. [...] Si está propiamente "urbanizado", es decir, bien "mecanizado" o "nivelado" por el comercio, el ciudadano está tan ido de la mano que fácilmente confunde el apilar dinero y el abarrotamiento comercial con la eminencia de la excelencia [...] El rascacielos no es solamente una falsedad, sino también una monstruosidad moral, económica y estética. [...] Vastas prisiones con frentes de cristal.»[102] El optimismo, lleva a Wright a esperar —casi a creer en— un futuro distinto en el cual, a diferencia de Morris, la máquina tiene un papel protagonista: «El hombre americano comienza a construir de nuevo» y para ello utiliza todas las ventajas del desarrollo tecnológico. El estándar de medida espacial «es el hombre sentado en su automóvil» y el modelo de ciudad es descentralizado, abarcando toda la nación; el urbanismo se desarrolla en el campo urbanizado y se concreta en la «arquitectura orgánica»:[103] «Nuestra imagen de ciudad es optimista, no política;[104] campesina, no urbana [...] en una palabra será la ciudad viva.»

En resumen, la propuesta de Wright —que es el paradigma de la ciudad privada y doméstica tratada en el punto 2.1— responde a todos

100. F. Ll. Wright, *El testamento*, 1957. Reproducido en el libro de E. Kaufmann y B. Raeburn, *Frank Lloyd Wright: Ideas y realizaciones, op. cit.*, p. 22.

101. Ibídem, p. 26, E. Kaufmann y B Raeburn.

102. F. Ll. Wright, *La ciudad viviente, 1958*. Reproducido en el libro de E. Kaufmann y B. Raeburn, *Frank Lloyd Wright: Ideas y realizaciones, op. cit.*, pp. 276, 277.

De lo transcrito no debe deducirse que Wright estuviera en contra de los rascacielos. Pero pensaba que los rascacielos debían edificarse en el campo, aislados o formando pequeños núcleos; siempre rodeados de una extensa zona verde. El proyecto más atrevido fue el que elaboró, en 1956, para Chicago: «Una ciudad de 528 plantas que conquista el cielo.» Desde la planta baja a la última, una milla. Cumpliría la función de evitar que el territorio fuera destrozado por las construcciones. Bruno Zevi, *Frank Lloyt Wright*, Ed. GG, Barcelona, 1985 (pp. 242-243).

103. La «arquitectura orgánica» es aquella que tiene en cuenta que el hombre es un ser más del universo. Sus casas, sus ciudades han de diseñarse de acuerdo con este principio: la naturaleza y la vivienda; los equipamientos y las fábricas forman parte de un todo que ha de ser respetado; «la arquitectura ha de integrarse en el paisaje; la "arquitectura orgánica" se hace *en* y *para* la naturaleza». Sus mejores obras, como la Casa de la Cascada, responden a este criterio.

104. El ideal de ciudadanía de Wright se concreta en la libertad y la individualidad, pero no en la participación política, valor que considera como negativo: «[...] y desgraciadamente también le dio el gusto por el poder, en donde él, como ciudadano no tiene porqué tenerlo». En F. Ll. Wright, prefacio del *Ausgeführte Bauten und Entwürfe*. Publicado por Wasmuth en Berlín, 1910 y reproducido en el libro de E. Kaufmann y B. Raeburn, *Frank Lloyd Wright: Ideas y realizaciones, op. cit.*, p. 101.

los ideales de la cultura americana: a los valores propios de los pequeños propietarios agrícolas, a su ideal de libertad individual, a la necesidad de superar su complejo de no tener historia; y, a la vez, constituye un exordio a la utilización racional de las potencialidades que el territorio y la técnica les ofrecían. ¿Es extraño que Frank Lloyt Wrigth —que además fue un arquitecto genial— haya sido encumbrado a la categoría de mito?

De los EE.UU. a la Unión Soviética. Nos centramos en la polémica que se desarrolló en el período 1929-1930, en relación con la construcción de la ciudad socialista.[105] Sus protagonistas fueron los *urbanistas* y los *desurbanistas*.[106] La polémica iba ligada al tema del desarrollo económico y social en un país socialista[107] y abordaba cuestiones como la ordenación territorial y la reorganización de la ciudad.

Las propuestas de los urbanistas[108] —que pueden relacionarse con la línea de Preobrazhenski (potenciar la hegemonía de las relaciones socialistas y por tanto las propias del sector industrial)—, esto debía hacerse a través de la reestructuración de las ciudades tradicionales por medio de un sistema de núcleos residenciales y de servicios, que debían ponerse en relación con las estructuras productivas, y ser capaces de absorber hasta 100.000 habitantes, organizados de acuerdo con los principios del sistema de vida socialista y colectivizado.[109]

Para los desurbanistas, la solución era la organización de una red de ciudades lineales, con ejes productivos y de servicios a intervalos regula-

105. Como explica Leonardo Benévolo en la *Historia de la arquitectura moderna* (Ed. GG, Barcelona, 1979, pp. 588 y ss.), los antecedentes de ambas corrientes pueden situarse en el año 1925, cuando un grupo de arquitectos funda OSA (Sociedad de Arquitectos Contemporáneos) y publica, a partir de 1926, la revista *AC (Arquitectura Contemporánea)*. Desde la asociación y la revista se organiza un debate abierto sobre la ciudad «vista a la luz de nuestras condiciones políticas y sociales». Su finalidad debe ser la definición de los *condensadores sociales*, que según Ginzburg —redactor del artículo— proclama, son la casa colectiva, la fábrica y el club obrero. Todos ellos están integrados dentro de un *condensador general*, que es la ciudad.

106. P. Ceccarelli, *La construcción de la ciudad soviética*. Ed. GG, Barcelona, 1972.

107. Para el estudio de las propuestas sobre el desarrollo de las relaciones sociales y económicas en la Unión Soviética, puede verse la polémica Bujarin/Preobrazhenski, *La acumulación socialista*. Selección y prólogo de D.° Lacalle, Ed. Comunicación, Madrid, 1971.

Aunque la polémica se desarrolló en términos teóricos, políticamente significaba la apuesta por el mantenimiento del bloque obrero campesino (posición de Bujarin y, por supuesto del Comité Central del PCUS) o por la hegemonía del proletariado (defendida por Preobrazhenski y seguida por Sweezy, Mandel, Betelheim).

108. Entre los urbanistas estaban Sbsovic, Zelenko; entre los desurbanistas, Bartch, Ginzburg, Ochitovic, Pasternak. Además, Miljutin intentaba una simbiosis entre los dos modelos y Strumilin mantenía un discurso autónomo.

109. Se trataba de eliminar el sistema de vida individualista y pequeño-burgués. El modelo de vivienda previsto era el gran edificio dotado de todo confort, donde a cada trabajador adulto se le garantice una estancia privada. La alimentación y la limpieza, así como el cuidado de los niños se colectiviza. El máximo énfasis se concede a las exigencias culturales de la población: bibliotecas, salas de lectura, salas de conciertos, teatros, cinemas, estadios deportivos, centros de educación física, talleres de carácter artesanal, laboratorios, salas de reunión, etc. Con este tipo de organización se consigue liberar a la mujer de los trabajos tradicionales, aumentar las interrelaciones entre las personas y alcanzar una auténtica igualdad de oportunidades para los niños cuya educación, que ha de forjar el tipo de hombre «nuevo», se realiza —en el modelo de L. M. Sabsovic— primero en «ciudades de niños» (desde los 7 u 8 años) y después en «ciudades-escuela» (hasta los 16-17 años).

res o en los espacios intersticiales de los asentamientos lineales.[110] Así pensaban no sólo superar la concentración propia de la ciudad burguesa sino, sobre todo, acabar con la diferenciación (contraposición) campo/ciudad, consiguiendo que obreros y campesinos tuvieran próximas tanto las residencias como los lugares de trabajo y descanso. Está claro que su apuesta estaba en línea con la teoría de Bujarin. Ésta fue la orientación con la que Ginzburg y Bartch elaboran el plan de «la ciudad verde» para la descentralización de Moscú. Una ciudad, que a pesar de las protestas de sus autores ante las críticas, no deja de evocar la Broadacre City de F. Ll. Wright, especialmente cuando el modelo —caso, por ejemplo, del propuesto por Miljutin— se desarrolla a lo largo de una red de autopistas. ¿Cómo interpretar la coincidencia? Seguramente la explicación se encuentra en la común evaluación negativa de la ciudad tradicional: juzgada como capitalista por los soviéticos; considerada como encarnación «de la centralización y del autoritarismo»[111] por F. Ll. Wright.

Llegamos al final de la exposición de los sueños y propuestas: preurbanistas y urbanistas pensaron la ciudad. Cada uno a partir de las problemáticas y circunstancias sociales que percibían; cada uno desde la perspectiva de sus valores y de acuerdo con su formación. Paradójicamente, pocas fueron las realizaciones y, aunque su influencia ha sido notable, con frecuencia se han aplicado tan parcialmente sus ideas que el resultado ha sido una caricatura.[112] Sin ánimo de pasar lista, y sólo a título de ejemplo: los modelos de los preurbanistas, especialmente los de los progresistas, pasaron a la historia (tras algunas experiencias poco exitosas), pero, cíclicamente, algunas de sus ideas vuelven a ser puestas en escena (kibutz israelitas, comunas, casas okupas...); los urbanistas, por la época que vivieron y desarrollaron sus teorías (en torno a las dos guerras mundiales), tuvieron pocas ocasiones de ver aplicadas sus propuestas, hasta el punto de que es posible confeccionar la lista de sus realizaciones urbanísticas,[113] contrastando con el elevado número de planes que elaboraron.[114] En el caso de los urbanistas soviéticos (urbanistas y desurbanistas) no consiguieron imponer sus directrices: motivos económicos y políticos lo

110. El modelo está muy próximo al propuesto por Arturo Soria en su Ciudad Lineal que, premonitoriamente, proponía llegase «desde Cádiz a San Petersburgo».

111. F. Ll. Wrigt, citado en la parte de antología del libro de F. Choay, *Urbanismo, utopías y realidades*, *op. cit.*, p. 368

112. La explicación, de nuevo, se deriva de las condiciones del sistema capitalista y de los agentes urbanos que en él actúan: la mayoría de los urbanistas pensaron en ciudades donde la especulación no existiera o estuviera controlada. En todo caso, hacía falta impedir que los intereses económicos dirigieran el proceso urbanístico. Incluso los urbanistas progresistas, cuyo objetivo era conseguir un buen funcionamiento de las ciudades industriales consideraron que debían impedirse los procesos especulativos del suelo y por supuesto de la vivienda.

113. Las más destacables: el barrio de los Estados Unidos en Lyon, de T. Garnier; el barrio de Törten en Dessau, el de Siemensstadt, en Berlín y el de Dammerstock, en Karlsruhe, por parte de Bauhaus; el barrio de Pessac y el plan base de Chandigarh, capital de Punjab, hechos por Le Corbusier.

114. Sólo Le Corbusier elabora 65 proyectos de urbanismo. Cronológicamente el primero de ellos fue el Plan Voisin, de París. Siguieron los planes para Argel, Nemours (Argelia), Barcelona, Buenos Aires, Montevideo, Río de Janeiro, São Paulo, Estocolmo, Bogotá, París, 1937, Sant-Dié, hasta un total de 65 según se recoge en la obra de Willy Boesiger *Le Corbusier*, Ed. GG, Barcelona, 1985 (p. 245).

impidieron. En cuanto a los culturalistas, aparentemente parecen haber obtenido mayor éxito, sin embargo, la parte más innovadora de sus teorías no se ha aplicado. Como ejemplo la ciudad-jardín de Howard: pensada para resolver los problemas de congestión, especulación y crecimiento desbordado de las grandes ciudades, a partir de la construcción de núcleos urbanos de nueva creación capaces de contener todas las actividades urbanas, la ciudad jardín se ha convertido en un barrio dormitorio y como tal más próximo al modelo de ciudad doméstica que al de ciudad política y cultural.

4.3. La planificación territorial y el neoliberalismo urbano

Al finalizar la Segunda Guerra Mundial la realidad económica se enfrentaba a nuevos retos y a nuevas necesidades. La maltrecha economía europea iba a ser enderezada a partir de la ayuda del Plan Marshall y mediante la planificación indicativa. El urbanismo se convertía en pieza clave. Los planes urbanísticos habían de garantizar el crecimiento económico y el desarrollo social, aportando las directrices territoriales que dieran respuesta a las necesidades presentes y a las que para el futuro se previeran. El Plan urbanístico integral —que contemplaba todo el territorio nacional— y los planes generales o parciales que lo desarrollaran eran necesariamente una obra de colaboración entre técnicos de distintas disciplinas, por lo menos en teoría.[115] Se reconocía la función social del suelo y se constreñía la propiedad privada, igual que la pública, a las determinaciones del planeamiento.[116]

El análisis desde la sociología urbana engarza con el punto 3 de este capítulo y en especial con el apartado 3.2: la lógica de la ocupación del espacio. A partir de los planes de urbanismo, que determinaban las reglas de juego se desarrollaron las estrategias. Con frecuencia con «trampas», pero en todo caso existían normas —no siempre neutras— que limitaban las actuaciones.

Al llegar la crisis económica, los nuevos aires neoliberales minaron el planeamiento: las leyes del suelo se hicieron más flexibles y la planificación, aunque teóricamente sigue existiendo, cuenta con medios mucho

115. En la práctica, demasiados planes de urbanismo han sido realizados exclusivamente por arquitectos e ingenieros y han dado respuesta no tanto a las necesidades de la población como a los intereses de la industria, de los propietarios del suelo o de las inmobiliarias.

116. De nuevo hay que advertir que la práctica no fue tan idílica: los intereses de las grandes empresas industriales, comerciales y turísticas, cuando no los propietarios o las inmobiliariarias consiguieron tergiversar los planes urbanísticos y su sentido social. En el caso español, Fernando Terán realiza una espléndida descripción de esta realidad desde la guerra civil a la democracia en el libro editado por GG, *Planeamiento urbano en la España contemporánea*, que lleva el esclarecedor subtítulo de «Historia de un proceso imposible». Su hipótesis —por desgracia totalmente probada— es que el crecimiento económico dominó el proceso, forzando, cuando fue preciso, incluso leyes preferenciales que dejaron la planificación y la legislación del suelo en papel mojado. Hay que decir que, en la reedición del libro hecha por Alianza Editorial, el año 1982, el subtítulo desaparece porque la democracia —piensa— tal vez permitirá aderezar el proceso.

menos potentes para dirigir el desarrollo urbanístico. Al extremo se ha puesto en entredicho la conveniencia de su misma existencia. En cambio, han tomado impulso los planes estratégicos, que orientan sobre las posibilidades y hándicaps de los municipios, comarcas o regiones. La sostenibilidad de las ciudades y del territorio se sitúa, teóricamente, como un reto innegociable, pero las actuaciones parecen, de momento, ir en sentido opuesto: la ciudad difusa y el transporte privado están poniéndola en entredicho.

Bibliografía

François Ascher (2001): *Les noveaux principes de l'urbanisme,* Éditions de l'Aube.

Constituye un esfuerzo para comprender las relaciones sociales que hoy presiden las nuevas realidades urbanísticas. Analiza las características más importantes de la sociedad actual y las manifestaciones urbanas que provoca y en las que se apoya. Ascher propone nuevos conceptos y enfoques para el estudio y concluye ofreciendo una serie de propuestas que, a su entender, conseguirían adaptar la democracia a lo que el denomina «la tercera revolución urbana».

Gianfranco Bettin (1982): *Los sociólogos de la ciudad,* Barcelona, Gustavo Gili.

La obra sigue manteniendo el valor de una síntesis bien trabada. A partir del análisis de una serie de autores que van desde Marx hasta Castells, recorre las principales aportaciones sobre las cuestiones urbanas desde un enfoque crítico y comparativo.

Horacio Capel (2002): *La morfología de las ciudades, sociedad, cultura y paisaje urbano,* Barcelona, Serbal.

La obra ha sido redactada pensando en estudiosos de diversas disciplinas con un enfoque interdisciplinario. A partir del análisis de la morfología urbana, el autor recorre toda la historia de las ciudades, destacando cambios y continuidades. Es meritorio el trabajo de recogida y síntesis del material bibliográfico y documental que sirve para sustentar la complejidad de unas ciudades «lugares maravillosos para vivir, pero también frágiles y con peligros de ruptura y desorganización».

Peter Hall (1996): *Ciudades del mañana,* Barcelona, Serbal.

Sin abandonar el hilo histórico que cruza todo el libro, los diferentes capítulos destacan las respuestas concretas que urbanistas han dado a los problemas sociales, expresados y desarrollados por y en las ciudades. Consigue así ofrecer toda la panorámica del pensamiento sobre las ciudades en una «doble entrada» temática y temporal.

Saskia Sassen (1999): *La ciudad global. Nueva York, Londres, Tokio,* Buenos Aires, Eudeba.

El libro estudia la emergencia de un nuevo modelo de crecimiento urbano que se caracteriza por la paralela dispersión de la actividad urbana y de concentración de la gestión y dirección. Sustentado en una copiosa información analiza el desmantelamiento de muchos centros industriales de los Estados Unidos, Gran Bretaña y Japón, la acelerada industrialización de varios países del tercer mundo

y la rápida internacionalización de la actividad financiera. Esta concentración ha dado como resultado la aparición de la *ciudad global*, que funciona como un único mercado, de la cual forman parte Nueva York, Londres y Tokio. El libro analiza esta realidad y sus consecuencias socioeconómicas.

Ida Susser (2001): *La Sociología urbana de Manuel Castells,* Madrid, Alianza Ed.

Precedido por un análisis del conjunto de la obra de M. Castells, realizado por Ida Susser, el volumen es una selección de las aportaciones de M. Castells a la Sociología urbana. Sólo la «conclusión», último capítulo del libro, ha sido escrito específicamente para esta obra. El resto son trabajos anteriores, que aquí se reproducen (alguno de los cuales era inédito). El acierto en la elección de los textos confiere al libro especial interés.

Capítulo 16

LOS MOVIMIENTOS SOCIALES

por Xavier Godàs

1. Introducción

Los movimientos sociales constituyen uno de los objetos de interés más persistentes en la historia de la sociología debido a que guardan una muy estracha relación con el cambio social en condiciones modernas. Conectan con el propósito clásico de la sociología: entender la interdependencia entre orden y cambio sociales desde los albores de la modernidad hasta nuestros días. En ningún caso quiere decirse con esto que los movimientos sean su producto exclusivo. Los historiadores han mostrado en sus trabajos el alcance de movimientos premodernos tales como el milenarismo, los motines de subsistencia o las sectas obreras religiosas. Los movimientos sociales modernos son aquellos que emergen en las condiciones estructurales marcadas por la modernización y, por lo general, defienden objetivos de reforma o transformación del orden social desde planteamientos políticos laicos. Partiendo de esta premisa, el estudio de los movimientos sociales guarda una relación de congruencia con tres grandes fases históricas de protesta política que comprenden el período desde la segunda mitad del siglo XIX hasta nuestros días, que señalaré a continuación.

Primera. La industrialización y el desarrollo del capitalismo conllevan uno de los conflictos sociales contemporáneos de mayor calibre: el control de la producción económica y las políticas distributivas. Por esta razón durante el siglo XIX el término movimiento social tiene que ver con la aparición de organizaciones propias de la clase obrera industrial inspiradas por, o directamente adscritas a, el socialismo. El peso del marxismo en la Europa continental facilitó que la identificación entre movimiento obrero y movimiento social se mantuviera casi intacta hasta la Segunda Guerra Mundial, aunque desde el segundo decenio del siglo XX se consideraron fenómenos tales como el fascismo, nacionalsocialismo y los movimientos de liberación nacional de las colonias.

Segunda. A finales de los años sesenta del siglo XX tomaron relieve las movilizaciones de estudiantes en Francia, Italia, Alemania, Checoslovaquia y México, la lucha por los derechos civiles y contra la guerra del Vietnam en los Estados Unidos, las movilizaciones contra la proliferación de armamento nuclear en suelo europeo; resurgió con fuerza el feminismo contemporáneo (su precursor fue el movimiento sufragista), y entraron en liza el ecologismo y las reivindicaciones de igualdad de derechos de gays y lesbianas. En síntesis: desde finales de los sesenta irrumpieron en escena los denominados «nuevos movimientos sociales», los cuales aportaron conflictividad política a partir de la defensa de causas vinculadas a un programa genérico de radicalización de la democracia.

Tercera. Parecía calmado el oleaje de las nuevas movilizaciones cuando, en vías de agotarse el siglo XX, precedieron al derrumbe de la URSS y su área de dominio en la Europa oriental intensas movilizaciones ciudadanas en pos de la democratización de los regímenes socialistas de estado. Desaparecida ya la URSS, agotado ya el siglo XX e iniciado el nuevo milenio, la mundialización constituye el último escenario de la agitación política: actualmente estamos viviendo una explosión de movimientos sociales de carácter transnacional y críticos con la globalización capitalista que, desde posturas más o menos pragmáticas o antisistémicas, señalan una cuestión de gran calado: el sistema capitalista ha vencido al socialismo de estado de corte soviético, pero no ha resuelto los grandes problemas que afectan las sociedades contemporáneas. Efectivamente, las desigualdades y discriminaciones sociales, los problemas medioambientales y la aplicación efectiva de normas de validez universal, como la expresada en los derechos humanos, constituyen hoy el terreno de lucha de los movimientos contemporáneos.

Constatados estos hechos, examinemos cuál es la definición de movimiento social. Cuando hablamos de movimientos sociales nos referimos a un conjunto de actores políticos no institucionalizados que siguen una lógica reivindicativa promoviendo o oponiéndose al cambio de estructuras sociales, y que conjugan diversas organizaciones y personas en procesos de movilización perdurables. De esta definición se desprenden dos consideraciones importantes. Primera, los movimientos sociales constituyen un tipo de acción concertada perdurable: disponen de una mayor integración organizativa que los grupos o las multitudes que protestan coyunturalmente, pero presentan una menor organización que las organizaciones explícitamente políticas, los grupos de presión o las asociaciones formalmente constituidas. Segunda, todos los movimientos tienen implicaciones políticas aunque sus miembros no luchen por el poder político. Como bien indica Immanuel Wallerstein, hacer política es antes que nada tratar de cambiar las relaciones de poder en un sentido más favorable a los intereses —y, podríamos añadir, las preferencias de valor— del grupo que promueve una determinada causa, reivindicación o protesta para así reorientar los procesos sociales.

En lo que sigue desgranaré las teorías sociológicas contemporáneas que dan cuenta del fenómeno. Las agruparé en tres conjuntos teóricos: 1) las *teorías del comportamiento colectivo* en sus vertientes *estructural-funcionalista* e *interaccionista*; 2) el *paradigma estratégico*, conjunto teórico sobre el cual presentaré las aportaciones de la *movilización de recursos*, el *proceso político* y el *análisis de marcos*; 3) finalmente, daré cuenta de la perspectiva de los *nuevos movimientos sociales*, de la que distinguiré dos aproximaciones diferentes: la *estructural* y la *constructivista*.

Éstas son hasta la fecha las aportaciones teóricas más señaladas en el ámbito de la sociología de los movimientos sociales. No obstante, hay que decir que hoy empiezan a surgir algunas nuevas aportaciones que fijan su atención en las características distintivas de una parte significativa de las movilizaciones ciudadanas aparecidas desde la década de los años noventa, en ocasiones bautizadas con el insatisfactorio rótulo de «novísimos movimientos sociales». Si tomamos como referencia algunas publicaciones sobre la materia, dos de estas movilizaciones son las que atraen un mayor interés por parte de los científicos sociales: *a*) la de los denominados «movimientos por la solidaridad», que tendrían características comunes con el tipo de acción colectiva que llevan a término los grupos de interés, a la vez que también mantendrían una conexión con la dinámica de movilización propia de los movimientos sociales; *b*) el ciclo de movilizaciones que empieza a surgir a mediados de los noventa con las protestas que en buena parte del planeta claman por una alternativa a la globalización capitalista, que se caracterizarían por ser un «movimiento de movimientos» con una capacidad operativa transnacional. En cualquier caso, empero, hoy en día aún se está lejos de ofrecer trabajos plenamente satisfactorios que muestren hasta qué punto nos encontramos frente a fenómenos esencialmente diferentes de los procesos de movilización anteriores a los años noventa del siglo XX, razón por la cual tampoco existen teorías que cualifiquen de manera distintiva las movilizaciones señaladas.

2. Teorías del comportamiento colectivo

Las teorías del *comportamiento colectivo* fueron desarrolladas en los Estados Unidos y tomaron especial relevancia durante los dos decenios siguientes a la Segunda Guerra Mundial. Su objeto de interés primordial fueron los movimientos disruptivos respecto del sistema de valores de las democracias representativas occidentales. No debe olvidarse que las dos décadas posteriores a la Segunda Guerra Mundial coinciden con la consolidación del bloque de influencia soviética en Europa y las cuestiones abiertas sobre el porqué de los fascismos.

Bajo el rótulo del comportamiento colectivo pueden distinguirse dos aportaciones teóricas fundamentales: *a*) el *estructural-funcionalismo*, que opera a un nivel macrosocial relacionando cambios estructurales con el surgir de movimientos sociales; *b*) el *interaccionismo simbólico*, que se in-

teresa por el estudio microsociológico de las interacciones entre individuos como motor de desarrollo de las movilizaciones. Más allá de sus diferencias de enfoque, ambas perspectivas convergen en dos puntos esenciales. Primero, tanto estructural-funcionalistas como interaccionistas teorizan sobre el comportamiento de grupos sociales en general (como puedan ser los episodios de pánico colectivo o las modas), siendo la forma de movimiento social una variante más del comportamiento colectivo (variante que enfatiza la divergencia organizada frente a las normas sociales establecidas). Segundo, confluyen en el punto de considerar la emergencia de los movimientos sociales como una respuesta colectiva a sensaciones de inseguridad normativa que los procesos de cambio social generan entre las personas que los sufren. Hasta aquí los puntos en común. Veamos ahora las características distintivas de cada aportación teórica.

2.1. Estructural-funcionalismo

Los estructural-funcionalistas sostienen que *los movimientos sociales constituyen una forma de acción colectiva no institucional, producto de la incapacidad de las instituciones para reproduir la cohesión social.* Cuando se da semejante incapacidad, los movimientos cubren la función de señalar la necesidad de restituir el orden sobre bases normativas y de valor modificadas o completamente nuevas. Los movimientos reaccionan frente a situaciones problematizadas desarrollando *creencias* sobre lo que debe ser reformado, restituido o cambiado. Sigamos la argumentación del autor más importante del enfoque estructural-funcionalista, Neil Smelser.

Cuando surge un movimiento social, la cuestión radica en saber sobre qué opera. Si la función de los movimientos es modificar normas y valores, esto quiere decir que redefinen el conjunto o determinados niveles de los *componentes de la acción social* de una sociedad dada. Smelser afirma que son los cuatro siguientes. *a*) Los *valores supremos*, o las fuentes de legitimidad de un sistema social que proveen de sentido a las orientaciones más generales del comportamiento. Valores como libertad, igualdad o solidaridad caerían en este primer componente de la acción social. *b*) Las *normas*, o los procedimientos reguladores de la interacción social que gobiernan la búsqueda de los valores supremos, como sería el caso de la articulación jurídico-política de una sociedad dada. *c*) La *movilización de la motivación individual* para la acción social organizada en roles en un marco normativo definido, como en el caso de las relaciones sociales ajustadas a posiciones jerárquicamente establecidas en el marco de una institución u organización. *d*) Las *facilidades de la situación*, o la información sobre el entorno y la predictibilidad de las consecuencias de la acción, las aptitudes y las habilidades que el actor utiliza como medios para conquistar objetivos concretos. En este último componente toman relieve los conocimientos y instrumentos técnicos necesarios para ejecutar tareas.

De los valores supremos a las facilidades de la situación sigue un orden de mayor abstracción e integración en el orden social, a una más concreta definición de las tareas a realizar por los actores y una menor necesidad de integración. Consecuentemente, toda redefinición de un componente de la acción social reajusta aquellos que se encuentran por debajo del componente objeto de redefinición, pero no necesariamente a los que se sitúan por encima del mismo. La demanda de un aumento salarial tiene por finalidad variar las facilidades de la situación, pero deja sin modificar la posición del trabajador en las relaciones sociales de la empresa. A la inversa: un cambio de valor de la libre empresa al socialismo necesariamente modifica las leyes referentes a la propiedad, así como la organización de la autoridad y el control en las empresas.

Junto a los componentes de la acción social hay que considerar las *condiciones determinantes* para el desarrollo de un movimiento social. Son las cuatro siguientes. *a*) La *conductividad estructural*, es decir, las disposiciones estructurales que determinan los tipos posibles de protesta, así como el hecho de que la movilización misma se pueda desarrollar. La estrategia reivindicativa del sindicalismo de clase guarda una relación de coherencia con la composición estructural del modo de producción capitalista, pero, a su vez, los sindicatos se desarrollan efectivamente gracias a la concentración obrera en fábricas. *b*) La *tensión estructural*, que implica lesión en la relación entre los componentes de la acción social o su funcionamiento inadecuado. El conflicto distributivo es característico de las relaciones entre capital y trabajo, pudiendo mostrar, por ejemplo, una clara contradicción entre una realidad de graves desigualdades sociales y un norte valorativo favorable a la igualdad de oportunidades. *c*) El surgimiento y difusión de una *creencia generalizada*, que vuelve significativa la tensión estructural para los actores sociales y les permite evaluarla. Los trabajadores socialistas consideran cierto y probado que se encuentran sometidos a unas condiciones de explotación que consideran injustas. *d*) Las fuerzas de contención de la protesta, que se miden por *la capacidad coactiva y persuasiva de las agencias de control social*. Los mecanismos de control pueden prevenir los efectos de la conductividad y tensión estructurales, por ejemplo, a través de una política gubernamental y empresarial favorecedora de los sindicatos de empresa en contra de los de clase; o ser movilizados *a posteriori* del inicio de un episodio colectivo de protesta, como serían los casos de las amenazas de despido para los huelguistas o la represión policial del movimiento huelguístico.

Hay que señalar, empero, la necesidad de ver el conjunto de los determinantes descritos según su *valor agregado*. Cada uno por separado no supone condición suficiente para provocar la emergencia de un movimiento social. Puede existir conductividad estructural pero ninguna tensión de intensidad suficiente como para que se dé una reacción social de protesta. O las creencias compartidas por un grupo pueden «santificar» relaciones de poder bloqueando posibles episodios reivindicativos.

2.2. Interaccionismo simbólico

La perspectiva interaccionista de las teorías del comportamiento colectivo atiende a *los actores individuales en interacción dentro del marco de un movimiento social.* Se apunta así una característica clave del interaccionismo: la centralidad de la producción de significados en las dinámicas grupales. La idea es que toda sociedad humana se sostiene gracias a un continuo proceso de encaje de las actividades de sus miembros. Por lo que se refiere al análisis de los movimientos sociales, los interaccionistas centran su interés analítico en las «carreras» de los procesos de movilización, en el tipo de colaboraciones interindividuales que permiten sostener el activismo. Consecuentemente, los movimientos sociales son considerados como un objeto de estudio en sí mismo que no puede ser explicado solamente tomando de referencia al marco contextual donde surgen. Los interaccionistas los ven como espacios de reflexión y acción donde se producen controversias sobre un estado de cosas determinado, la legitimidad y sentido normativo del cual no estaban previamente en discusión; en pocas palabras: ponen el acento en los procesos de definición colectiva de los problemas sociales como eje de motivación para la participación en las movilizaciones.

El émfasis en el transcurrir de las movilizaciones subraya que tanto la aparición como la dinámica de éstas constituyen fases de desarrollo de los movimientos sociales sujetas a infradeterminación. Los participantes de un movimiento social pueden actuar de manera relativamente espontánea, generando acontecimientos determinantes para el ulterior desarrollo del movimiento. Igualmente, un acontecimiento imprevisto puede erigirse en el factor desencadenante de un proceso de movilización. Ejemplos: en diciembre de 1955, la ciudadana negra norteamericana Rosa Parks decide no ceder su plaza en un autobús público de Montgomery (Alabama). El gesto en sí, y el boicot de autobuses públicos que le sigue, constituyen hechos determinantes para el desarrollo posterior del movimiento en favor de los derechos civiles. En junio de 1969 la policía de Nueva York efectúa una intervención rutinaria en el bar de homosexuales *Stonewall*, de Greenwich Village, pero se ve imprevistamente atacada por aquellos que debían ser detenidos. Desde entonces, el 25 de junio queda fijado en el calendario como el Día Internacional del Orgullo Gay, con lo que en buena medida los acontecimientos de Greenwich Village constituyen el detonador del ulterior desarrollo del movimiento gay y lésbico contemporáneo.

La razón que se esgrime para dar cuenta de la infradeterminación de la dinámica de los movimientos sociales radica en la idea que sólo de la adaptación recíproca de las líneas de acción de los diferentes individuos interactuantes en un grupo surge la acción conjunta. Ésta debe entenderse como una organización comunitaria del comportamiento anclada en las diferentes acciones protagonizadas por los participantes. La acción conjunta se presenta al observador como distinta de los actos particula-

res, pero su formación requiere de un proceso de constitución sujeto a una constante renovación, habida cuenta de que en la vida del grupo surgen situaciones problemáticas frente a las cuales las normas de funcionamiento existentes resultan inadecuadas. El gesto de Rosa Parks da alas al desarrollo de la desobediencia civil entre los activistas afroamericanos. Los hechos de Greenwich Village constituyen el umbral que delimita el paso de la ocultación de la condición homosexual a la diáfana expresión de esta orientación sexual.

No obstante, aunque los interaccionistas atiendan a la dimensión procesal interna de los movimientos, esto no los incapacita para configurar distinciones taxonómicas entre movimientos que muestran estructuras constitutivas diferentes. Herbert Blumer, por ejemplo, proporciona una taxonomía básica de movimientos de la que nos interesa destacar los denominados *generales* y los *específicos*. Los primeros son fruto de la emergencia de nuevos conjuntos de valores sociales, tales como la extensión del sufragio, la emancipación obrera o de las mujeres. El desarrollo de nuevos valores sociales comporta cambios psicológicos en los individuos, pudiéndoles motivar para la protesta. Sucede que las personas adoptan unas concepciones sobre ellas mismas que no se ajustan ni conforman con las que ocupan en el orden social y, consecuentemente, sienten la experiencia de la insatisfacción. Los movimientos de tipo general se orientan al cambio siguiendo los patrones de valor que los inspiran sin detentar, empero, objetivos pecisos. Tampoco disponen de estructuras organizativas estables. Por ejemplo, a un nivel genérico el movimiento obrero no tiene *una* organización, sino que en su seno existen una variedad de organizaciones (ya sean sindicatos, partidos, entidades culturales, prensa obrera, ateneos y asociaciones de toda índole) que adoptan diversas formas y contenidos. Finalmente, el lideraje se presenta de forma difusa: los líderes acostumbran a ser individuos de referencia pública que inspiran la acción pero que no la comandan. Por su parte, los movimientos específicos disponen de un conjunto de principios mucho más elaborado, así como de objetivos precisos. Muestran estructuras organizativas complejas donde las personas movilizadas ocupan diversas posiciones y responsabilidades. En su seno el lideraje es reconocido y aceptado, sea carismático, intelectual o basado en habilidades organizativas, y acaba de ajustar los límites identitarios del grupo movilizado. La historia del sindicato-movimiento polaco Solidaridad constituye un claro ejemplo del tipo específico de movimiento.

3. El paradigma racional

El gran incremento y diversidad de las movilizaciones de finales de los años 60 del siglo XX en buena parte de las democracias liberales fueron factores desencadenantes de las críticas vertidas a las teorías del comportamiento colectivo, resultando especialmente afectada la vertiente estruc-

tural-funcionalista. En la nueva conyuntura histórica ya no podía afirmarse que los movilizados fueran personas poco integradas en el sistema social: buena parte de los activistas eran individuos que se encontraban lejos de la «periferia» de sus sociedades, como claramente muestra el caso de los universitarios franceses o norteamericanos. Fue bajo la influencia de estos acontecimientos que surgió el *paradigma estratégico* en el estudio de la acción colectiva, en buena medida inicialmente inspirado en la obra del economista Mancur Olson, *La lógica de la acción colectiva* (publicada originalmente en 1965, año en que aun están por llegar las movilizaciones que marcaron el fin de la década de los sesenta). Veamos muy sucintamente qué línea argumental caracteriza el influyente trabajo de Olson.

La teoría olsoniana de la acción colectiva sigue las premisas epistemológicas de la teoría de la elección racional. Muestra un conflicto persistente entre los intereses particulares a cada individuo y los comunes a una colectividad, de tal manera que pueden existir situaciones en las que los miembros de un grupo tengan tanto la capacidad como el deseo de realizar un objetivo colectivo que redunde en beneficio de todos, pero, no obstante, se mantengan inactivos debido al costo estimado de contribuir a la acción concertada (en tiempo, dinero o riesgos para el bienestar individual, por ejemplo). También muestra el problema de la existencia de «gorrones» entre los que sí actúan concertadamente. Olson se refiere a aquellos individuos que, siguiendo su interés particular, pretenden beneficiarse de la provisión de un bien común sin contribuir con su esfuerzo a la acción colectiva que pretende conquistarlo. Con todo ello Olson indica que para favorecer procesos de acción colectiva antes que nada debe resolverse un problema organizativo: cómo implicar a la mayor proporción posible de individuos racionales (egoístas) en una actividad sostenida sobre la base de conquistar un bien público de disfrute colectivo. El problema se resuelve creando mecanismos institucionales que penalicen al gorrón o favorezcan al que contribuye. Olson los denomina *incentivos selectivos*, que pueden ser negativos o positivos. Los primeros implican capacidad de coacción o castigo como, por ejemplo, los piquetes en una huelga; los segundos tienen que ver con alguna suerte de ventaja para los contribuyentes en la acción, como la provisión de servicios exclusivos.

Más allá de la orientación esencialmente económica de la teoría olsoniana, ésta apunta a un problema teórico de envergadura: el de la organización de la acción colectiva, es decir, el problema de cómo sostener en el tiempo procesos de movilización motivando a los individuos a la participación. Tal problema constituye el legado de Olson a la sociología de los movimientos sociales, particularmente recogido por los autores que siguen el paradigma estratégico. Éstos, empero, no siguen los planteamientos olsonianos de manera acrítica: desplazan la atención analítica de la racionalidad individual seguida por Olson a la colectiva que considera como unidades de análisis a las organizaciones que comandan procesos de movilización; trabajan, además, las condiciones histórico-estructurales

en las que se desarrollan los movimientos, así como los planteamientos discursivos que son utilizados en las protestas.

Dicho esto, en lo que sigue bajo el rótulo «paradigma estratégico» trataré tres teorías asociadas: la de la *movilización de recursos*, la del *proceso político* y la de los *análisis de marcos*. Las teorías enunciadas confluyen en una misma orientación teórica porque las tres comparten una característica fundamental: en relación a criterios de racionalidad no se da una diferencia significativa entre la dinámica política institucional y la de los movimientos sociales. Ambos actores *diseñan la acción considerando los parámetros estructurales en que se desarrolla, la planifican siguiendo una conducta consecuente, orientada hacia al futuro e instrumentalmente eficiente*. La diferencia entre los movimientos sociales y otros actores políticos radica en que los primeros despliegan su actividad mediante acciones disruptivas frente a la conducta política convencional porque no disponen de los recursos de poder (materiales, de representación, de influencia sobre la opinión pública) que caracterizan a ésta.

3.1. La movilización de recursos

La teoría de la movilización de recursos afirma que en las sociedades modernizadas el conflicto social es una constante sobre la cual se puede intervenir: básicamente se requiere de la capacidad para organizar personas con intereses comunes, de modo que el conflicto latente se manifieste en forma de acción colectiva. La teoría se centra en *los procesos a partir de los cuales los recursos necesarios para la acción colectiva son efectivamente movilizados*. Por recursos se entiende aquellos elementos bajo control relativo de los movimientos que posibilitan el tránsito desde un colectivo desorganizado a otro organizado capaz de intervenir en el cambio social. Según Jesús Casquette, los recursos se descomponen fundamentalmente en: *a*) *materiales y medibles*, como la cantidad de dinero necesaria para sostener las líneas de acción y la infraestructura de las movilizaciones; *b*) *inmateriales y medibles*, como por ejemplo el tiempo que los participantes proporcionan a la movilización, o la misma ejecución de actos de protesta; *c*) *recursos no medibles*, como son las experiencias, las creencias y el conjunto de argumentaciones que los integrantes de los movimientos desarrollan con el propósito de justificar sus acciones.

Con lo expuesto queda claro que la atención analítica del modelo se centra en el tipo de organizaciones relativamente formalizadas que se desarrollan dentro del marco de movilización: las *organizaciones de los movimientos sociales* (OMS). Éstas constituyen *el* recurso por excelencia de los movilizados. Están compuestas por: *a*) una serie de patrones regulares de relaciones sociales dentro de la organización, en ocasiones expresados en forma de estatutos; *b*) participantes con diferentes responsabilidades, como pueden ser las comisiones de trabajo, las tareas de coordinación o el equipo de portavoces; *c*) los objetivos programáticos que se concretan

en el establecimiento de un plan de desarrollo de las campañas, así como en la materialización de las acciones de protesta; y, finalmente, *d*) la infraestructura que sostiene la actividad movilizadora, como es el caso de las sedes, las tecnologías de comunicación o las propias habilidades técnico-profesionales de los participantes. Además, en relación a las OMS se cualifica la militancia. Los *miembros activos* son aquellos que aportan a las OMS sus recursos, sean tiempo, dinero, infraestructura o competencias. Entre éstos se efectúa una importante distinción: por una parte se encuentran aquellos militantes que son al mismo tiempo *beneficiarios potenciales* del éxito de las movilizaciones (ejemplo: los activistas insumisos en edad de realizar el servicio militar); por otra encontramos a los *militantes morales*, activistas que dan apoyo a la acción sin que por ello obtengan un beneficio directo (ejemplo: las activistas o los militantes «seniors» del movimiento de insumisión). Finalmente, el concepto *miembros adheridos* designa tanto a aquellas personas como a organizaciones que simpatizan con las reivindicaciones de una causa. La relevancia de esta categoría radica en el hecho de que constituye el cojín de apoyo para el movimiento y a la vez su pozo primario de extracción tanto de recursos en general como de miembros activos en particular.

El carácter central de las OMS radica en que éstas identifican sus objetivos programáticos con las preferencias políticas del conjunto de personas vinculadas a un movimiento social. Tienen, además, un papel central en la movilización de los recursos colectivos a partir de los cuales se resuelve la acción: son los centros dinamizadores de la protesta. Ahora bien, no hay que confundir tales organizaciones con la totalidad de un movimiento. Sidney Tarrow afirma que la organización de la acción colectiva es la forma general con la que se llevan a cabo las movilizaciones y va más allá de las organizaciones citadas. Para que una persona participe en un movimiento social no es imprescindible que forme parte de alguna de las organizaciones que lo componen. Sin la existencia de éstas, no obstante, sería imposible que el proceso de movilización pudiera sostenerse en el tiempo más allá de episodios irregulares de protesta.

3.2. El proceso político

El modelo del proceso político atiende a los *diferentes tipos y cambios en la estructura de oportunidades políticas que constituyen el contexto de actuación de los movimientos sociales.* Pretende dar cuenta del momento en que surgen, la forma organizativa que toman, el repertorio de acción que adoptan y los resultados que obtienen como consecuencia del proceso de movilización considerando, a su vez, todas estas variables en relación al contexto político donde los movimientos actúan.

La teoría del proceso político toma básicamente de referencia contextual a los marcos estatales. La importancia del estado radica en el hecho de que da forma a las relaciones entre la sociedad civil y las institu-

ciones políticas, así como también a relaciones cruciales dentro de la misma sociedad civil. Desde esta perspectiva, para dar cuenta de la génesis de los movimientos sociales se consideran tres dimensiones básicas de la oportunidad política. *a) El grado de apertura o cierre del sistema político.* La existencia o inexistencia de procedimientos de participación política, más la percepción de si se dan o no posibilidades de influir en las decisiones políticas constituyen factores explicativos tanto de la forma que toman los movimientos como de sus objetivos estratégicos. *b) El grado de estabilidad o inestabilidad de los alineamientos políticos entre elites y la presencia o ausencia de éstas entre los movimientos sociales.* La idea es simple: si las elites actúan unidas estarán en mayor disponibilidad para bloquear a los posibles oponentes, mientras que si se disputan la hegemonía facilitarán la capacidad de influencia política de éstos. Es por lo tanto crucial comprobar la presencia de elites como aliadas, más o menos coyunturales o permanentes, de los movimientos sociales. *c) La capacidad del estado para bloquear el desarrollo de los movimientos sociales*, o bien reprimirlos, y su tendencia para utilizar semejante capacidad.

La conexión de la dinámica de los procesos de movilización con el entorno político radica en que los primeros emergen en un estadio de *expansión de la estructura de oportunidades políticas*. Esto es, cualquier acontecimiento de un proceso social amplio puede minar los cálculos y los supuestos a partir de los cuales las autoridades operan, al mismo tiempo que reducir los costes de la acción colectiva. Las guerras, el proceso de industrialización, los cambios tecnológicos, las modificaciones en las alianzas políticas internacionales, el incremento o el decremento del paro o los cambios demográficos son ejemplos de factores que pueden hacer variar las relaciones de poder abriendo la posibilidad de influencia a grupos en principio excluidos de los centros políticos decisorios. Por otra parte, los movimientos que responden a un contexto de expansión de las oportunidades políticas a la vez se ven afectados por las modificaciones que su propia acción provoca en la estructura de oportunidades políticas. Un movimiento actúa en un escenario ocupado también por otras fuerzas que pueden mantener, ganar o perder posiciones de poder en función de los objetivos perseguidos por el movimiento en cuestión. Quiere decirse con esto que el proceso de movilización genera nuevas oportunidades para la acción, no únicamente para el movimiento social que originalmente protagoniza la protesta, sino también para otros actores de similar relevancia política. Y, si el proceso movilizador original tiene éxito, es probable que se produzcan «ciclos de protesta» más amplios que provoquen la activación de ciudadanos en principio no movilizados, grupos de interés, otras organizaciones cívico-políticas, así como del propio estado. A su vez, los ciclos de protesta pueden llevar a situaciones represivas, programas de reforma o episodios abiertamente revolucionarios. La historia contemporánea proporciona suficientes ejemplos de lo dicho: fijémonos en las revoluciones democráticas de 1848 en Europa, el período de movilizaciones de finales de la década de los 60 del siglo XX en Europa, EE.UU.

y países iberoamericanos como México, o las protestas que impulsaron la caída de los regímenes de la Europa del Este a principio de la década de los 90.

3.3. El análisis de marcos

Últimamente las perspectivas de la movilización de recursos y el proceso político se aplican a trabajar la vertiente cultural de las movilizaciones. Puntualizan que *la expansión de las oportunidades políticas y la potencial capacidad organizativa de la población objeto de movilización son condiciones estructurales necesarias, aunque en sí mismas insuficientes, para el desarrollo de un movimiento social.* Destacan la idea que si las personas no perciben que las condiciones estructurales resultan propicias para actuar, entonces es *como si* a efectos prácticos tales condiciones no se dieran. De aquí el interés por trabajar un elemento de mediación entre la oportunidad, la organización y la acción: *la articulación discursiva de la protesta*, o el estudio de cómo las personas comparten definiciones de la situación a partir de las cuales resulta posible desarrollar movimientos sociales.

La aportación teórica del análisis de marcos bebe originalmente del concepto de «marco» *(frame)* acuñado por Erving Goffman, donde denota un marco de referencia de la realidad social que habilita a los individuos a localizar, percibir, identificar y etiquetar acontecimientos que forman parte de las experiencias de sus vidas. En relación a la sociología de los movimientos sociales, el concepto se transmuta para dar cuenta de las interpretaciones que los activistas efectúan sobre las problemáticas que tratan. Más concretamente: el estudio se centra sobre *cómo* los integrantes de los movimientos actúan según la finalidad de conectar la interpretación que las personas hacen de los problemas que sufren con los objetivos de los movimientos sociales. El tema no es simplemente la presencia o ausencia de agravios entre una población, sino cómo éstos son interpretados de manera propicia para la acción, así como la articulación y la difusión de tales interpretaciones por los movimientos sociales. La noción que da cuenta de este proceso es la de «marco de acción colectiva». Se refiere a un conjunto de creencias colectivas que sirven para generar una disposición individual favorable a la participación en las acciones promovidas por un movimiento social.

David Snow y Robert Benford distinguen tres tareas básicas en la elaboración de marcos de acción colectiva: *a*) la *diagnosis*, en que una cuestión social se identifica como un problema que afecta a una serie de personas y señala a los responsables de la situación; *b*) el *pronóstico*, en que se ofrecen baterías de posibles soluciones para resolver el problema planteado en la diagnosis; y *c*) la *motivación*, en que se argumenta la llamada a la acción como condición de posibilidad de realización del pronóstico. Los movimientos sociales construyen así el sentido y la orientación de su

acción elaborando un marco de interpretación de la situación que presenta dos funciones fundamentales: por una parte, explicita públicamente uno o varios problemas sociales, una serie de objetivos para desbloquearlos y, en el seno del movimiento, disciplina el comportamiento de sus miembros a fin de conquistar los objetivos declarados; por otra parte, combate la definición de la situación promovida por sus oponentes, razón por la cual las interrelaciones entre los movimientos sociales y sus opositores generan procesos competitivos en los que se dirime por un marco de interpretación u otro.

El desarrollo por parte de los movimientos de un marco de interpretación de la situación depende en buena medida del hecho de que sus miembros consideren aquellos elementos propios de la cultura de referencia que les puedan otorgar fuerza en el momento de impulsar la acción colectiva. Aquí la idea clave es que las injusticias percibidas por determinados segmentos de una población no son desvinculables de las características definitorias de su cultura de referencia. Esto resulta especialmente evidente al analizar cómo el discurso justificador de un proceso de movilización conecta con definiciones anteriores de la situación que sirven de justificación para acciones posteriores. Tal conexión resulta más fácil de producir si se dispone de *marcos dominantes* de protesta que legitimen la acción colectiva. Un marco dominante es la herramienta de interpretación mediante la cual los diversos actores colectivos asociados a diferentes movimientos definen sus propósitos e inspiran su acción. Ejemplo: el movimiento norteamericano por los derechos civiles fue el punto de partida para movimientos posteriores que imitaron sus argumentaciones y orientaciones prácticas. Éste fue el caso de los movimientos feminista y homosexual del último tercio del siglo XX, o buena parte de los movimientos contrarios a la guerra del Vietnam. Tomando de referencia el marco dominante de los derechos civiles, todos estos grupos se definieron a sí mismos como víctimas de la discriminación y, por ese motivo, merecedores de mayores derechos.

Nótese que el proceso de enmarcado se encuentra culturalmente codificado, pero en ningún caso supone una reproducción automática de códigos culturales: los integrantes de los movimientos se apropian de los símbolos heredados de manera consciente y selectiva. La injusticia de una situación es argumentativamente elaborada por los activistas, pero no de manera endógena, sino en estrecha interacción estratégica con los actores opositores a la dinámica de movilización, el público en general y las autoridades políticas.

4. Los nuevos movimientos sociales

Paralelamente al impulso y predominio en los Estados Unidos del paradigma estratégico, en Europa occidental aparece la perspectiva de los *nuevos movimientos sociales*. Este último conjunto teórico trata de expli-

car la emergencia en las sociedades europeas occidentales y norteamericana desde finales de los años sesenta del siglo anterior de movimientos tales como el ecopacifista, feminista, homosexual y autónomo a partir de *cambios estructurales y en las orientaciones de valor*.

De entrada, podemos ver cómo se acomete el estudio de este nuevo tipo de movimientos a partir de dos diferentes perspectivas analíticas: la estructural y la centrada en la subjetividad. En el primer caso se afirma que los nuevos movimientos sociales resultan de cambios estructurales de fondo que afectan, diversificándolas, las posiciones de clase en las democracias liberales. Se sigue aquí la línea argumental clásica del marxismo: explicar el conflicto político y la forma de las organizaciones que lo dinamizan de forma derivada a las posiciones de clase. En el segundo caso se atiende a los cambios culturales como preludio de la existencia de nuevos movimientos sociales. El punto de vista centrado en el sujeto sigue las vías epistemológicas del constructivismo social. Remarca la idea de que ninguna nueva condición socioeconómica puede explicar por sí misma las tendencias a movilizarse de una forma particular. No es que se menosprecie *a priori* la dimensión estructural del análisis, sino que el objeto de estudio se centra en la vertiente cultural de las movilizaciones: interesa ver cómo los nuevos movimientos son expresión de nuevos valores sociales a la vez que fuentes de creatividad cultural que afectan la manera de interpretar la realidad. En lo que sigue distinguiré entre las aproximaciones estructural y constructivista del conjunto teórico de los nuevos movimientos sociales. En relación a la primera, la exposición pivotará sobre los trabajos de Alain Touraine; para la segunda tomaré de referencia los de Antonio Melucci.

4.1. Estructura y acción

El cambio estructural considerado en las teorías de los nuevos movimientos sociales es el proceso de paso de sociedades *industriales*, caracterizadas por la maquinización y la alta burocratización del proceso productivo, hacia las actuales sociedades *postindustriales* o *informacionales*, en las que priman las tecnologías de la información en el marco de una organización flexible de la producción. Conceptualmente, las propuestas teóricas del postindustrialismo y el informacionalismo tienen un importante punto de confluencia: remarcan el carácter central del conocimiento teórico como eje en relación al cual se organiza la nueva tecnología, el crecimiento económico y la estratificación social. Desde el mismo fundamento conceptual, las dos teorías convergen en definir el capitalismo contemporáneo por la extensión de las capacidades tecnológicas, la importancia de las competencias de gestión y la centralidad de la información. Es sobre la base de tales cambios estructurales que emergen los nuevos movimientos sociales.

Siguiendo tal línea argumental, Alain Touraine señala que el proceso histórico de producción de sociedad comporta interacciones conflictivas

entre las diferentes clases sociales que estructuralmente la componen. Dos son las clases que se disputan la manera de concebir normativamente, así como de organizar efectivamente el orden social o, en palabras de Touraine, la «historicidad»: la dominante (minoritaria) y la dominada (mayoritaria). La primera actúa como principal actor histórico en la producción de sociedad porque su condición estructuralmente predominante en materia de poder le confiere un margen mayor de incidencia tanto normativa como organizativa; domina, para entendernos, los ámbitos económico, político y cultural. Por contra, la clase dominada debe desafiar la dominante para intentar adquirir el control de su propia historicidad. En la medida en que una clase actúa como actor histórico, lo hace sobre la base de una conciencia de clase, hecho que significa que los individuos y grupos que la integran conocen su posición en el orden social y establecen una orientación cultural a aplicar en la lucha por el logro histórico.

Y ¿qué función desempeñan los movimientos sociales en el marco de oposición entre clases? Pues que son cruciales protagonistas en la generación de sociedad: transforman las relaciones de clase en luchas sociales concretas. Dicho brevemente: la noción de movimiento social en Touraine saca a relucir una acción colectiva de un actor de clase en lucha contra su adversario de clase para la dirección social de la historicidad en el seno de una colectividad dada. Tres principios guían la acción de un movimiento social: *a*) la *identidad*, o la definición de un actor colectivo como prerrequisito previo a la organización del proceso de movilización; *b*) la *oposición*, o la organización efectiva de la acción colectiva que tiene lugar cuando un actor social identifica a su adversario; y *c*) la *totalidad*, o la orientación cultural en juego de los adversarios que afecta la manera de concebir y organizar el orden social. Desde un prisma normativo, el impacto potencial de los movimientos sociales es enorme porque se orienta al control de las principales pautas culturales: el conocimiento, las formas de producción y los principios éticos.

Las consideraciones precedentes hacen que Touraine defienda la idea de que en un determinado orden social sólo cabe un movimiento característico de la naturaleza del conflicto central que se da en su seno. Quiere decirse con esto que el proceso de tránsito de la sociedad industrial a la postindustrial o programada marca las bases estructurales de un nuevo conflicto central y, en consecuencia, en una y otra sociedades se desarrollan tipos de movimentos sociales diferentes tanto en sus formas organizativas como en los principios y objetivos políticos que los definen.

Claus Offe es el autor que más explícitamente ha intentado captar la relación entre las condiciones estructurales y las orientaciones políticas. Offe argumenta la existencia de dos paradigmas en política: el *viejo* (industrial) y el *nuevo* (postindustrial). El viejo se define por actores que son grupos socioeconómicos involucrados en conflictos distributivos, tales como los sindicatos y las asociaciones empresariales. Los contenidos de estos grupos se refieren, fundamentalmente, al crecimiento económico y la seguridad material, mientras que los modos de acción utilizados están

determinados por el alto grado de formalización de las organizaciones a las que pertenecen. En relación al paradigma político del que se nutren los nuevos movimientos sociales, los actores sociales en liza actúan en nombre de colectividades no necesariamente vinculadas a intereses económicos, tales como las mujeres, los jóvenes o las culturas minoritarias que defienden estilos de vida o identidades particulares. Los contenidos políticos de estos grupos se refieren a aspectos tales como el mantenimiento de la paz, la sostenibilidad ecológica, los derechos humanos o las formas no alienadas de trabajo. Finalmente, los modos de acción muestran un bajo grado de relaciones jerárquicas y de formalización de la organización de la acción colectiva. El punto central de la argumentación de Offe es que mientras que el viejo paradigma enfatiza el valor de los ingresos y la seguridad como motor de la acción, el nuevo remarca el de la autonomía. El nuevo paradigma político produce movimientos sociales que pretenden hacer frente a la capacidad de control de las grandes organizaciones sobre las personas: las propias del sistema de autoridad política en primer lugar, pero también las de servicios públicos y las corporaciones económicas. Con lo que, en condiciones postindustriales, los conflictos centrales tienen que ver menos con los problemas de orden económico que con aquellos de tipo cultural y ético, porque la dominación que ahora es desafiada controla no sólo los medios de producción, sino también la producción de bienes simbólicos, esto es, de cultura misma.

4.2. El constructivismo

Antonio Melucci define los movimientos sociales de manera similar a Touraine. Primero, los concibe como actores colectivos identitariamente definidos por vínculos específicos de solidaridad que guardan una relación de conflicto con un adversario por la apropiación y control de recursos valorados por ambos actores en oposición. Segundo, el proceso de movilización implica una ruptura con los límites de compatibilidad del sistema en el que se da la acción, límites definidos por el margen de variaciones que un orden social o institución pueden tolerar sin ver modificada su estructura constitutiva.

La diferencia crucial de Melucci respecto a Touraine radica en la apuesta del primero por la «desontologización» de la noción de movimiento social. Melucci parte de la base de que un movimiento no es una realidad ontológica a partir de la cual se pueda deducir su emergencia ni la delimitación de sus objetivos. La idea es que el investigador que describe un movimiento como un bloque homogéneo tiende a borrar el complicado proceso de construcción social que forma y dinamiza el movimiento en cuestión. Los movimientos sociales deben ser considerados por el observador como procesos a partir de los cuales los actores involucrados producen significados, se comunican, negocian, toman decisiones y expresan emociones que sustentan la dinámica grupal. En síntesis: Melucci

defiende una sociología de los movimientos sociales «desconstructora» a la vez que «reconstructora» del objeto de estudio. Este doble ejercicio analítico pretende, primero, deshacer la ilusión de encontrarnos frente a movimientos «compactos». Éstos son diseccionados de manera que se puedan localizar sus unidades constitutivas más elementales: sus orígenes sociales y creenciales. Posteriormente se lleva a término la tarea de reconstruir el complicado proceso por el cual los movimientos toman forma. Según este procedimiento de análisis, resulta básico trabajar dos aspectos cruciales de los procesos de movilización: las *redes de relaciones* a partir de las que se forman y la complicada forja de la *identidad colectiva* que los habilita para actuar.

Para empezar, los movimientos sociales son redes informales de actores conectados en conflictos por el control de apuestas materiales o simbólicas. A su vez, para que un movimiento tome cuerpo resulta básico que existan previamente sistemas de relaciones sociales habilitadoras para la acción. Resulta empíricamente evidente que han existido y existen movimientos que emergen de la dinámica previa de procesos de movilización de temática similar o diferente, o que toman de punto de partida marcos institucionales desde los cuales las personas interactúan tomando consciencia de la problematicidad de una situación dada. Al interactuar en marcos institucionales, o en una diversidad de instituciones interconectadas, los individuos se influyen recíprocamente de forma favorable a la acción. En consecuencia, la motivación para la participación en las movilizaciones es fruto de situaciones relacionales. La idea clave es que en las redes de relación las experiencias que afectan a un grupo pueden convertirse en el punto de partida de la «obligación» normativa a actuar. ¿Cómo, empero, es posible concretar el paso de la experiencia compartida a la acción colectiva? La noción de identidad colectiva pretende dar una respuesta satisfactoria a la cuestión.

La identidad colectiva se refiere a la delimitación identitaria de los grupos en proceso de movilización. Permite constituir un «nosotros» a partir del cual justificar, desarrollar y controlar la propia acción. Presupone, por lo tanto, la capacidad reflexiva de los actores sobre sus propias actividades compartidas. Para que los individuos en proceso de movilización lleguen a la formación de un «nosotros» identitariamente sólido deben compartir tres orientaciones: *a*) las relacionadas con las *finalidades* de las acciones, es decir, aquello que se pretende conquistar en última instancia mediante la acción colectiva; *b*) las que hacen referencia a los *medios* adecuados para acometerlas; *c*) las que tienen que ver con el *entorno* o ámbito de actuación que proporciona el marco de oportunidades y constricciones para la acción. El hecho de compartir estas tres orientaciones asegura la continuidad de un movimiento a través del tiempo, permite fijar los límites de la acción en relación al contexto de referencia, regular su membresía y definir los requisitos de captación de militancia.

5. A modo de conclusión

Exponer las principales teorías sociológicas contemporáneas sobre movimientos sociales ha entrañado necesariamente un ejercicio de diferenciación de enfoques. No obstante, aprovecharé la conclusión para señalar que hoy en día son muchos los esfuerzos que apuntan a una síntesis.

Hemos visto que un elemento común a la definición del concepto movimiento social es la afirmación de que la actividad de los movimientos se dirige a cambiar estructuras más o menos relevantes del orden social, o bien a impedir tales cambios. La idea resulta en principio clara: si los movimientos sociales tienen impacto societario es debido a que pretenden cambiar o asegurar determinados componentes o el conjunto del orden social de un lugar y tiempo dados. De aquí que generalmente las teorías sociológicas que tratan el fenómeno establezcan conexiones conceptuales entre las nociones de movimiento social y las de estructura y acción sociales.

Por regla general, empero, encontramos que la definición del concepto de estructura social se ajusta a los requisitos de congruencia de cada uno de los paradigmas teóricos sobre movimientos sociales descritos. Desde la vertiente estructural-funcionalista de las teorías del comportamiento colectivo, las estructuras se conciben como el conjunto de componentes constitutivos del orden social sobre la base de los cuales se desarrolla la acción humana que, a su vez, tiende a reproducirlas. La vertiente estructural del conjunto teórico de los nuevos movimientos sociales comparte la visión macroestructural de los estructural-funcionalistas, pero a éstos opone que las estructuras constituyen el punto de partida para la acción: las personas están determinadas por ellas pero pueden tomar distancia crítica a fin de corregirlas o combatirlas. La noción de estructura social adquiere una mayor precisión en los modelos de la movilización de recursos y el proceso político: a un nivel meso y microestructural, el primer modelo fija la atención en los tipos de organización de los movimientos y en la red de relaciones que establecen respecto de sus aliados u oponentes; a un nivel macroestructural, el modelo del proceso político se refiere a estructuras políticas como principales determinantes tanto de la forma como la evolución de los movimientos, y se las define considerando las variables de tiempo y lugar. Finalmente, las perspectivas que dentro de cada paradigma teórico se centran en la acción de individuos normativamente orientados (recordemos: interaccionismo simbólico, análisis de marcos y constructivismo) se definen por afirmar que el proceso de movilización es fuente de articulación de nuevos valores y normas y, en el límite, de un orden social renovado o transformado, aunque los movimientos mismos no se puedan desvincular de las constricciones normativas o, lo que es lo mismo, de discursos definidores de la situación anteriores que, o bien se combaten, o bien se utilizan como base de legitimación del proceso de movilización en curso.

Tomando de referencia la diversidad de posiciones teóricas que relacionan los conceptos de estructura y acción sociales, varias voces autori-

zadas hablan de una síntesis emergente. Ésta debiera considerar tres dimensiones de estudio de los movimientos sociales: *a*) en el nivel macroestructural, la estructura de oportunidades políticas y, en general, las constricciones que han de acometer los movimientos sociales; *b*) a un nivel meso y microestructural, las formas de organización, tanto formales como informales, que encauzan los procesos de movilización; *c*) en el plano subjetivo, el análisis de los procesos colectivos de interpretación que median entre oportunidad, organización y acción.

Referencias bibliográficas

El lector puede hacerse con una panorámica del conjunto de enfoques teóricos tratados en este capítulo a partir de las siguientes obras de referencia general: Jesús Casquette (1998): *Política, cultura y movimientos sociales*, Bilbao, Bakeaz; Rusell Dalton y Manfred Kuechler (1992) (comps.): *Los nuevos movimientos sociales: un reto al orden político*, Valencia, Alfons el Magnànim; Pedro Ibarra y Benjamín Tejerina (1998) (eds.): *Los movimientos sociales. Transformaciones políticas y cambio cultural*, Madrid, Trotta; Enrique Laraña y Joseph Gusfield (1994) (eds.): *Los nuevos movimientos sociales: de la ideología a la identidad*, Madrid, CIS; Doug McAdam, John McCarthy y Mayer Zald (1999) (eds.): *Movimientos sociales: perspectivas comparadas*, Madrid, istmo; Erik Neveu (2002): *Sociología de los movimientos sociales*, Barcelona: Hacer; Jorge Riechmann y Francisco Fernández Buey (1995): *Redes que dan libertad. Introducción a los nuevos movimientos sociales*, Barcelona, Paidós.

Para profundizar en los diferentes enfoques siguen una selección de obras específicas (en inglés las que no están disponibles en castellano).

En la vertiente estructural-funcionalista de las teorías del comportamiento colectivo destaca la obra de Neil Smelser (1995): *Teoría del comportamiento colectivo*, México DF, FCE. También puede consultarse con provecho a Samuel Eisenstadt (1968): *Modernización. Movimientos de protesta y cambio social*, Buenos Aires, Amorrortu. Para la vertiente interaccionista no hay traducciones al castellano de los trabajos de sus autores más reseñados. Dos textos destacan en este campo: el de Herbert Blumer (1969): «Social Movements», en McLaughlin, Barry: *Studies in Social Movements*, y *Psychological Perspective*, Nueva York, The Free Press, pp. 8-29; y el de Ralph Turner y Lewis Killian (1972): *Collective Behavior*, New Jersey: Prentice-Hall.

La teoría olsoniana de la acción colectiva está excelentemente resumida en el primer capítulo de Mancur Olson (1986): *Auge y decadencia de las naciones: crecimiento económico, estagflación y rigidez social*, Barcelona, Ariel. Una buena compilación de trabajos asociados a este enfoque se encuentra en Fernando Aguiar (1991): *Intereses individuales y acción colectiva*, Madrid, Pablo Iglesias. El núcleo fundamental de la teoría de la movilización de recursos se encuentra resumido en Craig Jenkins (1994): «La teoría de la movilización de recursos y el estudio de los movimientos sociales», en *Zona Abierta*, 69, pp. 5-49. Una muy buena compilación de trabajos asociados a esta perspectiva se encuentra en Mayer Zald y John McCarthy (1987) (eds.): *Social Movements in an Organizational Society*, New Brunswick, Transaction. Por su parte, la aportación del proceso político cuenta con dos obras fundamentales que hoy en día no están disponibles en castellano:

la de Charles Tilly (1978): *From Mobilization to Revolution*, Nueva York: Random House; y la de Doug McAdam (1982): *Political Process and the Development of Black Insurgency, 1930/1970*, Chicago, University of Chicago Press. No obstante, sí está disponible en castellano el importante trabajo de Sidney Tarrow (1997): *El poder en movimiento: los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*, Madrid, Alianza. Finalmente, el modelo teórico del análisis de marcos cuenta con un artículo pionero de David Snow y otros (1986): «Frame Alignment Processes, Micromobilization and Movement Participation», en *American Sociological Review*, 51, pp. 464-481; le sigue a éste otro de David Snow y Robert Benford (1988): «Ideology, Frame Resonance and Participant Mobilization», en *International Social Movement Research*, 1, pp. 197-217. En castellano, de estos dos mismos autores puede consultarse un capítulo del libro anteriormente citado de Enrique Laraña y Joseph Gusfield (1994): «Marcos de acción colectiva y campos de identidad en la construcción social de los movimientos», pp. 221-249.

El conjunto de teórico de los nuevos movimientos sociales cuenta con un artículo de Alain Touraine publicado en la revista *Social Research* [(1985), n.° 4, vol. 52, pp. 749-787] que resume con claridad su teoría: «An Introduction to the Study of Social Movements». El mejor trabajo sobre nuevos movimientos sociales traducido al castellano es el de Klaus Offe (1988): *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales*, Madrid, Sistema. Para una profundización de la perspectiva constructivista hay que ir a Enrique Laraña (1999): *La construcción de los movimientos sociales*, Madrid, Alianza. Uno de los representantes más citados de este enfoque, Alberto Melucci, dispone de un artículo en la revista *Zona Abierta* [(1994), n.° 65, pp. 153-180]: «Asumir un compromiso: identidad y movilización en los movimientos sociales.» Finalmente, esclarecedoras referencias y aportaciones sobre los (provisionalmente) denominados novísimos movimientos sociales pueden encontrase en Salvador Aguilar (2001): «Los movimientos sociales y el cambio social: ¿una lógica o varias lógicas de acción colectiva?», en *Revista Internacional de Sociología*, 30, pp. 29-62; Pedro Ibarra (1999): «Los movimientos por la solidaridad. ¿Un nuevo modelo de acción colectiva?», en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 88, pp. 233-58; Pedro Ibarra, Salvador Martí y Ricard Gomà (2002) (coords.): *Movimientos sociales y redes de políticas públicas*, Barcelona, Icaria; Jaime Pastor (2002): *Qué son los movimientos antiglobalización*, Barcelona, RBA.

CAPÍTULO 17

DE LA SOCIEDAD MASA A LA SOCIEDAD CORPORATIVA

por SALVADOR GINER y MANUEL PÉREZ YRUELA

1. La concepción de la sociedad moderna como sociedad masa

Desde el fin de la Segunda Guerra Mundial y durante muchos lustros, dos fueron las concepciones generales de la sociedad moderna e industrial que prevalecieron. Por un lado, en los países dominados por el socialismo estatalista inspirado en la Unión Soviética (1917-1989), dominó una visión leninista de la evolución histórica, basada en una interpretación específica del marxismo como ideología oficial. (Con modificaciones, dicha versión encontró fuerte eco en el llamado «marxismo occidental», mucho menos rígido que ella.) La otra fue la concepción del mundo industrial y capitalista avanzado en términos de la que a la sazón fuera bautizada como *teoría de la sociedad masa*. (En castellano, a menudo, también llamada impropiamente de la «sociedad de masas».) Ambas concepciones invadieron en parte el campo de la teoría sociológica, al tiempo que ésta también influyó sobre ellas. Es difícil minimizar el vasto influjo que la concepción de la modernidad en términos de sociedad masa llegó a alcanzar en el seno de la teoría e indagación sociológicas.

Sus orígenes remotos se hallan en obras como las de Alexis de Tocqueville (1805-1859) que pusieron de relieve el hecho de que las sociedades democráticas y liberales, organizadas en principio para el libre desarrollo de los individuos y su creatividad, fomentaban condiciones de igualdad material entre todos ellos que, a su vez, conducían a una homogeneización general de toda la sociedad. Ésta era generadora de conformismo, mediocridad y hasta de cierta «envidia democrática» contra el mérito y la originalidad. Concepciones posteriores, como la de los llamados psicólogos de las turbas, introdujeron cierta alarma entre las filas del pensamiento conservador y burgués europeo de fines del siglo XIX, al anunciar la supuesta llegada de un proletariado bárbaro e ignorante, incapaz de ejercer la razón crítica, conducido por demagogos. Mucha de esta herencia se halla en el primer teórico general de la sociedad masa, el

filósofo José Ortega y Gasset, cuyo influyente ensayo *La rebelión de las masas* de 1929, pronto traducido a muchos idiomas, anunciaba el advenimiento general de la mediocridad, la homogeneización de la estructura social, la vulgarización de la cultura y el triunfo de lo que él llamó por vez primera el «hombre masa». (Es decir, el fin del individuo liberal, independiente, forjador en parte de su propio destino.) Casi simultáneamente, el sociólogo alemán Karl Mannheim acuñó el término «sociedad masa» *(Massengesellschaft)* e introdujo en la disciplina propiamente dicha lo que estaba destinado a convertirse en la teoría que nos ocupa.

Aunque sus representantes son múltiples dentro de la teoría sociológica, así como de vario signo ideológico, es posible indicar los rasgos fundamentales de esa concepción. La interpretación de la sociedad moderna en términos de sociedad masa asume que aquélla se caracteriza por una fuerte igualación progresiva de las condiciones de vida en los países avanzados. Ello ocurre merced a un aumento de la distribución de la riqueza, un crecimiento paralelo de las clases medias, el incremento del modo industrial de producción, la expansión mediática, la urbanización, y hasta la misma democracia. Éstos y varios otros factores, se afirma, contribuyen a que aumente la homogeneización, es decir, la llamada *masificación* de la población. La sociedad moderna, pues, en cuanto que sociedad masificada, entraña una creciente desestructuración y simplificación del cuerpo social.

No quiere esto decir que desaparezca y se difumine el poder. Al contrario, si los primeros teóricos de la concepción de la sociedad masa insistían en la presencia de guías demagógicos y turbas manipuladas, los posteriores, a partir de Ortega, centran su atención en la presencia de elites poderosas, bien organizadas, tanto en partidos políticos totalitarios como en el seno de los grandes partidos de las democracias establecidas que manipulan y controlan sus sociedades respectivas, a menudo a través de aparatos burocráticos, es decir, a través de las corporaciones políticas de la modernidad. La creciente burocratización de las sociedades modernas entra así a formar parte esencial de la concepción de la sociedad masa. En obras como *La elite del poder*, el sociólogo norteamericano C. W. Mills (1916-1962) presenta una versión de la teoría que incorpora estas nociones desde el punto de vista de la izquierda. Más que un pesimismo general acerca de las tendencias perniciosas de toda sociedad industrial, Mills enfatiza los estragos que el capitalismo, la cultura de masa (mediática y publicitaria), la manipulación política y demás factores imponen sobre la población. Parecido es el énfasis que hace toda la Escuela de Frankfurt, a partir de autores como Theodor Adorno y Max Horkheimer en el desarrollo de la sociedad masa. De ese modo se elabora una interpretación de izquierdas que, inevitablemente, incorpora muchos de los elementos característicos del pensamiento liberal conservador —al estilo de Ortega— aunque su evaluación sea de distinto signo.

2. De la sociedad masa a la sociedad corporativa

Los diversos teóricos clásicos de la sociedad masa insistían, como hemos visto, en la homogenización general de la sociedad bajo los embates de la producción industrial, la industria del ocio, la publicidad comercial, la política de masas, la educación masiva de la población, y así sucesivamente. Todo ello resultaba en la aparición de sociedades invertebradas, carentes de comunidades auténticas, es decir, impersonales, desenraizadas. Lo que las sostiene, asume esta concepción, son sólo sus organizaciones burocráticas estatales o las empresariales, locales, nacionales y multinacionales. El énfasis sobre esta faceta de la cuestión abre una corriente que hace hincapié en una transición paulatina de una sociedad en la que predominan las masas más o menos controladas por la demagogia, las clases dominantes y la manipulación política, a otra en la que estos elementos, sin desaparecer, se van subsumiendo en un mundo dominado por corporaciones (sindicatos, partidos, empresas, aparatos bélicos) de toda suerte. Aparece así una teoría que algunas veces sustituye, pero a menudo complementa, la de la sociedad masa tradicional. Es la teoría del «corporativismo», «corporatismo» o de la «sociedad corporativa». Esta nueva interpretación del mundo moderno apareció en primer lugar como debate, puesto que quienes la propusieron ponían en cuestión los supuestos del liberalismo individualista tradicional para subrayar el hecho de que en las sociedades avanzadas la organización de intereses en empresas, partidos, grupos de presión, y demás formaciones sustituía el universo competitivo liberal y sus ideales.

La teoría corporatista se ha ido abriendo paso impulsada por la preocupación de poner de relieve la medida en que estas sociedades democráticas y modernas no responden en su estructura y procesos a los supuestos de la teoría clásica que venía sirviendo para analizarlas. El individualismo liberal, visto desde la luz del corporatismo, no acaba de explicar la realidad. Ya hace algún tiempo que la ciencia política constató que el modelo liberal estricto era insuficiente para describir el funcionamiento de las sociedades democráticas occidentales. Por ello, se sustituyó por el modelo pluralista que tenía en cuenta la existencia de grupos sociales que se imponen a la acción meramente individual para la representación y consecución de ciertos intereses. No obstante, el modelo pluralista mantiene la suposición de que tales grupos compiten en condiciones de mercado perfecto, de manera que no supone una modificación sustancial del primero. Por otra parte, tampoco ha acertado a ver qué repercusiones de mayor alcance ha tenido tal tipo de reestructuración en las sociedades en las que se ha producido.

El análisis corporatista pretende aportar una nueva perspectiva de interpretación de estos problemas, que supere hasta donde es posible las limitaciones que hasta ahora presentan otros análisis, para comprender correctamente cuáles son las características de las sociedades modernas desarrolladas. No creemos que ello pueda agotar la explicación de la com-

plejidad de las mismas, pero sí abrir otros cauces a través de los cuales perfeccionar el conocimiento que tenemos de ellas.

La recuperación del concepto de corporativismo, aunque modificado en su uso actual por el de corporatismo, refleja que se está haciendo referencia ahora a formas de organización social que tienen alguna semejanza con aquellas propuestas por el corporativismo decimonónico. El corporativismo tradicional, de orientación ideológica católica y conservadora, pretendía ofrecer un modelo de orden social, de gestión colectiva del conflicto, basado en la colaboración interclasista. Esta colaboración debía tener lugar en un marco institucional en el que estuvieran presentes los intereses de trabajadores y empresarios, integrados de forma obligatoria en asociaciones de representación de sus intereses, organizados éstos sectorialmente con carácter monopolista respecto a su ámbito de representación. Esto es, sin permitir la coexistencia de distintas organizaciones dentro de un mismo sector de actividad. El Estado sería responsable de la tutela de este marco institucional, en el que se dirimirían los conflictos de intereses y se pactarían las medidas necesarias para atender las demandas de la clase trabajadora, siempre dentro de la aceptación del orden económico capitalista. El coporativismo tradicional tenía un marcado carácter autoritario, incompatible con el sistema democrático-liberal y sólo fue abrazado en la práctica por regímenes políticos de aquella naturaleza.

El corporatismo propio de los sistema democráticos tiene una sociogénesis completamente diferente, aunque haya producido en algunos casos un modelo de orden social y de gestión colectiva del conflicto que tiende a asemejarse con algunos de los rasgos de aquél. Las condiciones de su emergencia están, primero, en la misma democracia, en el reconocimiento de la libertad de asociación y, por tanto, en la posibilidad de los ciudadanos de articular, expresar y defender libremente sus intereses. Cuando esta libertad de asociación ha seguido un proceso, también libre, de reducción del número de organizaciones hasta llegar en ocasiones al monopolio o cuasi monopolio representativo dentro de su ámbito, por causas sobre las que no podemos extendernos aquí, se ha dado el siguiente paso para hacer posible, dentro de la democracia, un modelo de gestión del conflicto parecido al que proponía el corporativismo tradicional. Cuando, finalmente, determinadas condiciones políticas y económicas han hecho de esta posibilidad una realidad, es decir, han impulsado la negociación entre organizaciones de intereses, patronales y sindicales, y el Estado, el modelo acaba recordando a aquel otro al que nos referíamos antes. Las semejanzas no deben, no obstante, empequeñecer las diferencias entre ambos modelos, que son muchas y sustantivas.

3. El corporatismo

El debate en torno al surgimiento y predominio del corporatismo ha tenido lugar en Europa, y en menor medida en América, durante los años

80 del siglo XX. Es aún un debate inacabado. Hoy, en los círculos académicos, se habla poco de manera directa sobre corporatismo. A principios de los años 90, cuando ya la discusión sobre este tema empezaba a declinar, se hizo popular entre los interesados en él la afirmación de que el corporatismo parecía muerto pero que, como fenómeno, duraría mucho más de lo imaginado, aunque el análisis corporatista de la sociedad hubiera perdido interés. Sin embargo, sería un error suponer que el debate sobre las tendencias corporatistas en las politeyas modernas democráticas pueda darse ni mucho menos por terminado.

Para empezar, se consolidaron dos concepciones emparentadas, pero distintas, del corporatismo. La primera entendió el corporatismo prácticamente como sinónimo de concertación social, es decir, como sustitución de la concurrencia abierta por un triángulo de pactos entre gobierno, patronal y sindicatos, entre tres grandes fuerzas corporativas. Fue la que se convirtió en hegemónica durante los años 80. Pasó de moda al mismo ritmo que la concertación social fue perdiendo importancia en Europa. Con el declive de la concertación se fue terminando el debate sobre el corporatismo. La segunda, más minoritaria, entendía y entiende el corporatismo como una tendencia de cambio y reestructuración de largo alcance en las sociedades modernas. En la medida en que estas tendencias siguen existiendo, no debemos certificar la muerte definitiva del debate sobre el corporatismo. En este sentido, siguen siendo identificables los efectos de las tendencias corporatistas en los procesos de estructuración social, de representación y defensa de intereses sectoriales y de mediación del conflicto. Tales efectos constituyen uno de los aspectos clave para entender algunos de los problemas de gobernabilidad de las modernas sociedades democráticas.

Como se acaba de decir, entre las concepciones del corporatismo puede distinguirse la que lo identifica exclusivamente con el proceso de negociación e intercambio entre organizaciones de diverso tipo. Por lo general se refiere a las negociaciones entre sindicatos y patronales, y entre éstas y el Estado, para la toma de decisiones sobre políticas económicas y sociales principalmente. Ésta es, claramente, una concepción restringida del corporatismo, al identificarlo sólo con las formas de negociación centralizada o de concertación social. Desde el punto de vista político y económico, esta visión ha enfatizado la contribución de este procedimiento de toma de decisiones a la gobernabilidad y crecimiento económico sostenido de los países en los que se ha producido. Esta forma de intercambio parecía favorecer la paz social, la reducción y suavización de los conflictos sociales entre trabajo y capital, y la defensa de los intereses generales. Por ello, el objetivo de una parte muy importante de los análisis sociológicos realizados fue el estudio de las condiciones económicas, políticas y sociales que hacían posible la estabilidad de estos procedimientos de negociación centralizada. También fueron significativos los estudios dedicados a poner de manifiesto las condiciones que hicieron que estas prácticas de concertación y negociación centralizada fueran desapareciendo

paulatinamente. Sobre todo a partir del rechazo de la política económica keynesiana, la desregulación de los mercados de trabajo y el nuevo marco de competencia internacional creado por la mundialización económica. Todo ello produjo dificultades presupuestarias para hacer frente a nuevos gastos sociales, que obstaculizaron los pactos de este tipo. En esta situación era muy difícil ofrecer a los trabajadores beneficios sociales extrasalariales a cambio de sacrificios en los salarios y pocas expectativas de resolver el problema del desempleo.

Desde el punto de vista sociológico, lo que interesaba a esta versión del corporatismo eran los arreglos institucionales en los que se basaba la negociación. En este sentido, se manejaban algunas hipótesis que daban cuenta de la estabilidad del corporatismo así entendido. Una de las más importantes, desde la perspectiva sociológica, consistía en que cuanto mayor sea el grado de monopolio representativo de las organizaciones de intereses más fácil es que se produzca este tipo de concertación. Se identificaban diferentes vías para facilitar que se produjese el monopolio representativo de patronales, sindicatos, gobiernos y otras fuerzas. En unos casos se veía como resultado de una tendencia espontánea de las propias organizaciones de intereses. En otros, como resultado de cierta intervención del Estado en ese proceso. Esta intervención podía consistir en establecer procedimientos de reconocimiento jurídico que facilitasen la concentración de las organizaciones de intereses. Un ejemplo de ello es el caso de la introducción del criterio de «organización más representativa» u otro similar para filtrar las organizaciones susceptibles de ser reconocidas por el Estado. En cualquier caso, esta última vía era la que mejor encajaba con los supuestos de esta versión del corporatismo. También se prestaba atención en estos estudios a la dinámica del propio proceso negociador.

La otra visión, la del *corporatismo societario,* entiende el corporatismo básicamente como proceso social caracterizado por el creciente predominio de actores colectivos, organizados, que mediatizan la acción social individual, así como las formas de conflicto. Se subraya el peso de las organizaciones como instituciones de coordinación imperativa, que distribuyen entre sus miembros recompensas materiales y de estatus. Las diversas organizaciones crean identidades y lealtades, actúan para garantizar su propia supervivencia y se convierten en centros de poder e influencia sobre la base de su capacidad de cooptación y movilización social. Tal interpretación es compatible con una visión de la sociedad moderna como *sociedad pluralista de masa,* con la cual presenta notables continuidades teóricas. En efecto, elites, corporaciones y empresas negocian o forcejean entre sí, al tiempo que sus «bases» sociales se hallan presas de las fuerzas anónimas del mercado o a la merced de sus cúpulas. La desmoralización o debilitamiento del temple moral de incontables individuos, la «corrosión del carácter», es uno de sus efectos perversos.

La pugna entre organizaciones por acrecentar su poder e influencia refuerza las tendencias monopolistas u oligopolistas. Para esta concep-

ción societaria del corporatismo la existencia de formas más o menos institucionalizadas de concertación social, como las que forman el núcleo de la otra concepción, no es requisito indispensable. Admite que en determinadas circunstancias pueden aparecer. No obstante, estas pautas de concertación serán normalmente inestables en contextos democráticos en los que hay que gestionar permanentemente el conflicto. Lo que es estable es la presencia hegemónica de los actores colectivos, de las organizaciones de intereses, y su trama permanente de interacciones, de colaboración o conflicto, entre sí y con el Estado.

4. La sociedad corporativa

Esta última interpretación del corporatismo, que no llegó a ser concepción hegemónica en los 80, es la que se ha venido denominando de manera más o menos informal como corporatismo societario *(societal corporatism)*. El corporatismo societario enfatiza los elementos y efectos específicamente sociológicos de esta tendencia de cambio. No se limita sólo a la cuestión de los arreglos institucionales y aspectos organizativos que caracterizan a la otra versión. Algunos de estos aspectos son los siguientes. Las tendencias corporatistas han puesto de manifiesto una nueva forma de entender el poder. La capacidad de generar poder e influencia por parte de las organizaciones, donde antes no existía hace que el poder deba considerarse como fenómeno que no es de «suma cero». Cada organización que se crea es un nuevo foco desde el que ejercer algún tipo de influencia en el resto de las organizaciones. Se han diversificado los centros de poder, generando una estructura policéntrica y poliárquica que se caracteriza porque la interdependencia es su rasgo dominante. El pluralismo limitado y la capacidad disuasoria de unas organizaciones respecto a otras constituyen la estructura sobre la que se asienta la interdependencia. A partir de ella, la necesidad de practicar intercambios, negociaciones o pactos aparece como inevitable.

Los efectos de las tendencias corporatistas en la estructura social son también relevantes. Hasta hace poco se entendía la estructura social y los procesos de integración y conflicto dentro de ella en términos de una dicotomía clasista relativamente simple. La corporatización añade nuevas formas de desigualdad. Las tres dimensiones weberianas de la desigualdad (clase, estatus y poder) se distribuyen en el seno de la sociedad mediatizadas por las estructuras jerárquicas y las prácticas retributivas de las corporaciones y empresas. Las corporaciones prestan a sus miembros recursos y prestigio. La corporación es, pues, la arena en la que los ciudadanos pugnan por conseguir las recompensas y el reconocimiento que en, otros tiempos, se alcanzaba por el ejercicio libre de actividades profesionales o por el esfuerzo continuado para obtener el respeto de toda la comunidad. La supuesta conciencia «horizontal» de clase se ha visto fraccionada por la interferencia de las corporaciones que la han segmentado.

A su vez, la jerarquización de las corporaciones ha introducido elementos de diferenciación vertical.

Como arena en las que se desarrolla la pugna por el estatus y el prestigio social, las corporaciones son un lugar propicio para fabricar, manufacturar, el carisma y el liderazgo en tiempos de modernidad corporatizada e influida por los medios de comunicación. En la medida en que estos atributos todavía cumplen funciones sociales útiles y las organizaciones necesitan de ellos, también se encargan de crearlos artificialmente. Para ello han diseñado estrategias destinadas a que sus directivos, en especial los de más relieve, aparezcan ante la opinión pública rodeados de las virtudes y cualidades que realcen su carisma y liderazgo, y a que las propias organizaciones, reificadas como corresponde a una sociedad en la que son actores principales, también puedan adornarse con esos atributos.

La estructura social del corporatismo divide a los ciudadanos, a grandes rasgos, entre quienes pueden dar órdenes, quienes pueden dar y recibir órdenes al mismo tiempo y quienes sólo las reciben. Esta estructura sitúa en el centro a una elite dirigente integrada por los ocupantes de las llamadas cúpulas organizativas. Constituyen una «aristocracia corporativa» en la que se entremezclan personajes de procedencia tan diversa como diversas son las corporaciones cuyas cumbres han conseguido escalar. A su alrededor se extienden los ocupantes de lo que llamamos los «aparatos organizativos», también denominados en otros contextos cuadros, mandos intermedios o, según la expresión originaria de la sociología marxista, clases de servicio. Finalmente se hallan los miembros sin graduación, los simples socios, empleados o adeptos que forman el estado llano de las corporaciones y las sirven de la forma que su título de incorporación estipule. Estas nuevas formas de desigualdad crean también cierto grado de conciencia entre quienes sufren o disfrutan sus efectos. Unos y otros se agrupan, relacionan y apoyan en función de su posición en esta estructura de poder.

Por último, el corporatismo crea una desigualdad peculiar: la que se establece entre quienes están incorporados y pertenecen al dominio de alguna corporación y quienes no participan de esta condición. Entre estos últimos podemos encontrar toda suerte de marginados sociales forzosos o voluntarios, desempleados, jubilados, amas de casa, discapacitados y otros cuyos intereses no tienen un cauce institucional que los represente específicamente. La no incorporación significa estar fuera de los circuitos donde puede ejercerse la presión necesaria para que las demandas sean atendidas. La *exclusión* social sobre la que especula parte de la sociología contemporánea de la desigualdad halla así cierta explicación en el análisis corporativo de la sociedad moderna.

El conflicto social está igualmente mediatizado por la estructura corporativa de la sociedad. Las organizaciones de intereses han proliferado, producto de los cambios ocurridos en el mercado de trabajo, en la estructura ocupacional y en la formalización de ciertos movimientos sociales altruistas, como son ciertas asociaciones cívicas solidarias. Los intereses de

todos estos grupos son en ocasiones distintos cuando no contradictorios, como se viene poniendo de manifiesto con los intereses de los trabajadores ocupados y desempleados. También ha empezado aparecer un *colectivismo particularista,* o egoísmo gremialista, que se manifiesta cuando algunas organizaciones defienden insolidariamente sus intereses perjudicando a la mayor parte de la población.

Las tendencias corporatistas societarias, además de los efectos anteriores, crean la base para que se desarrollen modelos o pautas de interacción interorganizativas. Por ello, otra característica del corporatismo societario es el incremento de las relaciones entre los actores colectivos y entre éstos y el estado. Ello es expresión previsible del aumento de la interdependencia, derivada de la estructura poliárquica de poder, que es un rasgo sobresaliente del corporatismo. Lo específico del corporatismo societario es que no da por supuesto que haya un solo modelo de interacción entre las organizaciones de intereses y el estado. (O los entes supraestatales, como la Unión Europea.) Estas pautas de interacción pueden considerarse modelos específicos de gobernación adaptados a las pecuiaridades del desarrollo del corporatismo en cada sociedad.

5. Gobernabilidad, gobernanza y sociedad corporativa

El poder de los actores que forman parte de la trama de relaciones interorganizativas en las sociedades corporatizadas no es equivalente. El Estado es un actor privilegiado que puede respaldar sus acciones y decisiones con el apoyo coactivo de las leyes y el monopolio que detenta de la violencia. Su acción puede verse limitada cuando necesite del concurso de otros actores que puedan negárselo. El imperio de la ley es con frecuencia insuficiente para garantizar la eficacia de políticas que necesitan para su aplicación de la colaboración de los grupos afectados. A su vez, las organizaciones de intereses privados no tienen la misma facilidad para constituirse ni disponen de los mismos recursos para ejercer su influencia. La trama corporativa es desigual, como lo es la propia sociedad y contribuye a la reproducción de viejas desigualdades y a la creación de otras nuevas. Existen varias modalidades de corporatismo. No hay una sociedad corporativa, como no hay una sociedad masa: hay *sociedades* más o menos corporatizadas y distintas entre sí.

Hay países con *corporatismo social abierto.* Podría denominarse también «corporatismo mínimo», ya que sólo presenta los elementos que se vienen considerando imprescindibles para la existencia de esta nueva forma de reestructuración social: la presencia en régimen de monopolio u oligopolio de organizaciones de intereses privados y de organizaciones públicas. Las pautas de interacción propias de esta modalidad responden a un esquema de coordinación espontánea poco institucionalizada. Las relaciones entre las diversas organizaciones para alcanzar pactos o acuerdos se producen en función de los problemas coyunturales que surgen en-

tre ellas. No se someten a un procedimiento estable de cooperación y negociación. En esta modalidad, el dilema conflicto-colaboración no se resuelve de manera definitiva. La interacción entre organizaciones es producto del cálculo racional de las ventajas que reporta a cada parte entrar o no en el proceso de negociación.

Otra expresión es la del *corporatismo consensual autorregulado*. Se basa en la existencia de grupos de intereses altamente interdependientes, que se ven abocados a reconocer sus mutuos poderes de disuasión en la toma de decisiones. La gobernabilidad en este tipo de sociedades ha de basarse en un modelo institucional de colaboración para la elaboración de políticas. Por ello las relaciones entre organizaciones para desarrollar consultas, acuerdos o pactos mantienen cierta continuidad, pero no están jurídicamente institucionalizadas. Suele citarse el caso de la tradición de colaboración interclasista propia de países que no han experimentado históricamente desigualdades sociales extremas. Tal podría ser el caso de los países nórdicos. Ello ha facilitado el consenso entre los distintos grupos de intereses entre sí y con el estado para, a través de fórmulas estables y duraderas de colaboración, adoptar soluciones comunes en torno a determinados problemas nacionales. También se cita el caso de los pequeños países. Debido a su peculiar situación en el contexto económico internacional y a su dependencia del comercio exterior, han tenido que practicar políticas internas que den prioridad a los intereses nacionales frente a los de una clase determinada (Bélgica, Holanda, Suiza). Esta modalidad ha sido frecuente igualmente en sociedades con una fuerte segmentación cultural o religiosa. En estos casos, los conflictos de intereses inherentes a tal situación se han resuelto mediante fórmulas institucionalizadas de negociación.

Una tercera modalidad es la del *corporatismo cerrado*. Es la que más puede parecerse a los modelos corporativistas clásicos. En ella los grupos de intereses son limitados y no pueden, por tanto, competir entre sí. Esto se produce por la intervención del Estado. El estado interfiere la esfera de libertad para la constitución de grupos de intereses, reconociendo sólo a algunos funcionalmente especializados. Promueve así el monopolio representativo, a cambio de que ellos ejerzan determinados controles en su funcionamiento interno. Las pautas de interacción entre grupos de intereses y el Estado están jurídicamente institucionalizadas. Esto se hace a través de órganos como Consejos Económicos y Sociales, que se convierten en lugar de encuentro obligado en el que debatir y dirimir los conflictos.

Los dos primeros modelos de gobernación son los más característicos del corporatismo societario. El corporatismo cerrado es difícil que surja en el seno de sociedades democráticas. Las razones para que esto sea así son bastante obvias. En las sociedades democráticas no puede limitarse el derecho de asociación y, por tanto, siempre está abierta la posibilidad de que quiebre el monopolio representativo caso de que se haya llegado a él espontáneamente. La colaboración interclasista a través de instituciones obligatorias de concertación tampoco puede garantizarse.

La divergencia entre intereses distintos es un hecho incuestionable. Puede que en determinadas coyunturas históricas tal divergencia pese menos que la necesidad de colaboración coordinada, como ha sucedido en los primeros y turbulentos años del siglo XXI.

La *gobernación corporatista* ha de basarse en una relación permanente entre Estado y grupos de intereses que puede analizarse desde dos perspectivas. La primera haría referencia a los problemas que plantea atender los distintos y a veces contrapuestos intereses organizados, preservando al mismo tiempo el equilibrio del interés general. La segunda se referiría a la posibilidad de que Estado y organizaciones civiles colaboren en la gestión de ciertas políticas públicas. A ello nos referimos al hablar de gestión privada de intereses públicos.

6. El gobierno privado del interés público

La *gestión privada de intereses públicos* es una característica propia de las sociedades corporativas maduras en las que surge con fuerza la posibilidad de colaboración entre la sociedad civil organizada y el Estado en la gestión de políticas públicas. La mera proliferación y prominencia de organizaciones formales no define una sociedad corporativa, sino muy en especial las relaciones dinámicas entre ellas, muchas de las cuales no pertenecen al sector económico lucrativo o al público estatal sino también al crecientemente importante *tercer sector*, no lucrativo, a menudo solidario, que surge de la sociedad civil. De una sociedad civil, constátese, menos homogeneizada o masificada que lo que asumía la concepción de la sociedad masa.

La teoría social corporatista, como otras teorías sociales, también tiene su dimensión normativa. El concepto de gestión privada de intereses públicos pertenece a la dimensión normativa del análisis corporatista, que puede desarrollarse mucho más de lo que hasta ahora se ha hecho. Tal desarrollo debería consistir en la deducción de ciertas prescripciones que faciliten y garanticen que la estructura institucional corporatista pueda colaborar con el Estado en el servicio a los intereses generales. Sobre este concepto podrían regularse en el futuro una parte importante de las relaciones entre Estado y sociedad civil.

Las tendencias corporatistas condicionan los problemas y soluciones relacionados con la gobernabilidad *(governability)* y gobernación *(governance)* de las sociedades modernas avanzadas. Se trata de tendencias que, como se verá en lo que sigue, tienen que ver con los procesos de estructuración y representación de intereses dentro de la sociedad civil y con las relaciones entre ésta y el Estado.

La participación de organizaciones privadas en la gestión de ciertos intereses y políticas públicas tiende a crecer. Hay dos causas al menos tras este crecimiento. Primero, se trata de la continuación de algo que ya venía sucediendo, que se ha reforzado con el desarrollo del corporatismo socie-

tario. La participación de organizaciones privadas ha sido tradicional en el ámbito de los servicios sociales y de la educación. Cada vez se crean son más organizaciones con todo tipo de objetivos, que demandan del Estado participar en la gestión de políticas públicas que afectan a sus objetivos. En unos casos lo hacen en beneficio de otros grupos (ONG, tercer sector) y en otros casos en beneficio de los propios miembros de la organización (asociaciones para la defensa de intereses particulares). Tal vez la práctica del altruismo y la solidaridad esté renaciendo bajo el impulso de nuevos valores asociados en algunos casos a la religión civil y al auge de una cultura moderna de la fraternidad.

La participación aumenta porque crece la convicción en la sociedad de que con ella —con la introducción de criterios privados y de mercado— pueden resolverse parte de los problemas que aquejan a la acción de las burocracias públicas: ineficiencia, alejamiento de los usuarios y definición unilateral o arbitraria de problemas y soluciones. Se crea así una trama organizativa que participa con el gobierno en la gestión de políticas y servicios públicos. Esta trama viene creando un sistema institucional de colaboración entre Estado y sociedad civil, todavía confuso y difícil de definir, que podría etiquetarse bajo la noción de gestión privada de intereses públicos. Éste puede ser un arreglo institucional que dé respuesta a las críticas que se formulan a la actuación de las burocracias públicas sin necesidad de llegar a la privatización. Entre la centralización estatal de la gestión de todas las políticas públicas y la privatización de esas mismas políticas, cabe la posibilidad de un modelo de colaboración que aproveche las ventajas de lo público y lo privado. En este sentido, no debe olvidarse que en los países de la Unión Europea los estudios de opinión muestran la oposición de la mayoría de los ciudadanos a la privatización de los servicios públicos, sobre todo los relacionados con el *welfare state*. El modelo consistiría en el perfeccionamiento y expansión de la fórmula que de hecho ya se emplea, por la que una organización privada puede prestar un servicio público con financiación estatal, como es el caso de la educación concertada en España.

La puesta en marcha de un diseño institucional de este tipo no es tarea fácil ni rápida. De acuerdo con las propuestas corporatistas el Estado tendría que reconocer y habilitar a determinado tipo de organizaciones para realizar estas actividades. Igualmente debería establecer con ellas procedimientos para incorporarlas a los procesos de toma de decisiones relacionadas con la organización y gestión de la política social. Podría aprovechar el ámbito local, como parece de hecho estar sucediendo, para descentralizar en él una parte de estas políticas y facilitar así la participación social. Deben establecerse modos de participación en la gestión de los usuarios y receptores de los servicios, para introducir mayores cotas de democracia. Deben establecerse procedimientos de supervisión y control para garantizar que la gestión privada se hace de acuerdo con el interés público al que sirven y cumpliendo los principios de igualdad y universalidad.

Los riesgos que razonablemente se pueden prever en un diseño semejante son varios y graves: que la sociedad no sea capaz de crear las organizaciones necesarias para ello; que las características de las organizaciones privadas que participan conviertan el modelo en una transferencia encubierta a los mecanismos de mercado; que el sistema de supervisión y control no sea capaz de evitar la dispersión y desigualdades que puede originar una trama organizativa de esta naturaleza. No es éste lugar para entrar en la discusión de aspectos muy específicos relacionados con las cuestiones anteriores. Sobre todo, porque es un debate abierto al que cabe aproximarse de distintas formas, a partir del bagaje de conocimientos que hoy tenemos sobre teoría de la organización, corporatismo y otras formas de ingeniería social, útiles para la innovación de diseños institucionales.

Este modelo ofrece posibilidades que están pendientes de ensayar y desarrollar. Aunque cada vez tenemos más investigaciones sobre el tercer sector y sobre las relaciones entre Estado y organizaciones, falta profundizar en los aspectos normativos que perfeccionen el modelo. Y faltan experimentos en los que se puedan analizar los resultados de esta forma de organizar las relaciones entre Estado y sociedad civil para resolver problemas de gobernación y gobernabilidad de las sociedades corporatizadas democráticas, dotadas de un orden político constitucional que respete y garantice los derechos fundamentales de la ciudadanía.

Bibliografía

Las fuentes sobre la «sociedad masa» o «de masas», las teorías sobre ella, así como las existentes sobre corporatismo o corporativismo, gobernabilidad, gobernanza y demás temas tratados en este capítulo son muy vastas. Presentamos a continuación una bibliografía sucinta y orientativa.

Arbós, X. y Giner, S. (2003): *La gobernabilidad: ciudadanía y democracia en la encrucijada mundial* Madrid: Siglo XXI, 3.ª edición. Presentación general de la problemática a la que alude el título, con abundante atención al gobierno corporatista de las sociedades democráticas.

García Pelayo, M. (1982): *Burocracia y tecnocracia* y *Las transformaciones del Estado contemporáneo* (1977), ambos, Madrid, Alianza, son referentes clásicos en torno a la evolución y crecimiento de la burocracia pública y la mudanza de las relaciones entre sociedad civil y esfera pública, con repercusiones tanto para la masificación u homogeneización del cuerpo social como para su estructuración corporativa.

Giner, S. (1979): *Sociedad masa*, Barcelona, Península.

Giner, S. y Pérez Yruela (1979): *La sociedad corporativa*, Madrid, CIS.

Katzenstein, P. (1984): *Los pequeños estados en los mercados mundiales*, Madrid, Ministerio de Trabajo. Análisis de las políticas industriales neocorporativas en países pequeños de Europa y sus consecuencias para la estructura social y la economía.

Orozco, José Luis (1987): *La revolución corporativa*, Buenos Aires.

Pérez Yruela, M. y Giner, S. (comps.) (1988): *El corporatismo en España*, Barcelo-

na, Ariel. (Este texto contiene un primer capítulo que cubre el estado de la teoría y debates sobre corporatismo y sociedad corporativa y un análisis histórico sociológico de Juan Linz, sobre el caso español.)

— (1989): «La manufactura del carisma», en C. Castilla del Pino (comp.), *Teoría del personaje*, Madrid, Alianza Editorial, pp. 39-60 versión posterior, revisada y ampliada en S. Giner, *Carisma y razón* (Madrid, Alianza, 2003), pp. 147-178. Este ensayo explora la producción de la «personalidad corporativa» y su «aura de autoridad» en el seno de las corporaciones modernas.

— (2002): «Corporatism and Civil Society» en Verlaeeckt, K. y Vitorino, V. (comps.) (2002): *Unity and Diversity: the contribution of the Social Sciences and Humanities to the European Research Area*, Luxemburgo: Official Publications of the European Communities, pp. 82-89 (folio).

Sennet, R. (2000): *La corrosión del carácter*, Barcelona, Anagrama. Este estudio explora las consecuencias personales del trabajo y su mercado en el capitalismo actual. Amplía nociones otrora establecidas por los conceptos de «hombre masa» y «masificación» y analiza las consecuencias que para los trabajadores tiene la creciente corporatización de la economía en condiciones de concurrencia liberal e innovación tecnológica intensa.

CAPÍTULO 18

CIUDADANÍA, DESIGUALDAD SOCIAL Y ESTADO DEL BIENESTAR

por LUIS MORENO

1. Teoría de la ciudadanía civil, política y social

La ciudadanía es la condición de pertenencia y participación en la politeya, u organización política donde se integran los miembros de la sociedad. Tal concepto hunde sus raíces etimológicas en la antigua *polis* griega. En la historia social subsiguiente, y con carácter general, se ha identificado a la politeya con el conjunto de instituciones políticas de la sociedad. Su uso no debe hacerse necesariamente sinónimo al de estado en su sentido moderno, el cual corresponde a una fase relativamente reciente del devenir de la humanidad.[1]

Más allá de su plasmación en el derecho positivo de las modernas democracias, la ciudadanía hace referencia a un conjunto de prácticas y usos que otorga la cualidad de componentes activos a los individuos en su comunidad de referencia. En las modernas democracias liberales el orden político está legitimado por las decisiones de sus ciudadanos libres y responsables.[2]

La ciudadanía es, principalmente, un estatus conformado por el acceso a los recursos básicos para el ejercicio de derechos y deberes. La no discriminación en el acceso a esos recursos constituye la condición necesaria y suficiente de la ciudadanía. Caso contrario, los titulares de derechos permanecen en una situación de precariedad expresada ésta como déficit de ciudadanía.[3]

Se alude con frecuencia a la conferencia pronunciada por Thomas Henry Marshall en 1949 como hito en la articulación del moderno concepto de ciudadanía y, en particular, el que atañe a su dimensión social.

1. Sabine, G. (1945); Giner, S. (1999).
2. Giner, S. (1987).
3. Moreno, L. (2000).

Existía en el pensador británico una preocupación por teorizar la evolución de la ciudadanía en las sociedades capitalistas como una marcha hacia la igualdad social, y distinguía tres ciclos históricos con sus correspondientes factores constitutivos:[4]

a) Un factor «civil» integrado por las capacidades de ejercicio de las libertades individuales fundamentales relativas a la vida y al desarrollo integral de las personas, de expresión y pensamiento, y a las más tangibles de propiedad, contractuales y de sometimiento a los tribunales de justicia.

b) Un factor «político» compuesto por los recursos de participación democrática en la politeya que competen a las franquicias de elección y mecanismos de representación en la legitimación de la autoridad y el poder político. Consiguientemente, los individuos adquieren su estatus político ciudadano como electores y elegidos.

c) Un factor «social» garantizador de las aspiraciones a una vida digna y al bienestar social de los individuos, con acceso al trabajo remunerado y a la previsión social en situaciones de riesgo. Tal estadio correspondería a la consecución de unos estándares vitales básicos legitimados por el conjunto de la ciudadanía.

En la época premoderna las dimensiones civiles, políticas y sociales estaban amalgamadas y profundamente permeadas por la concepción religiosa del orden mundano. Con posterioridad, el mercado se institucionalizó paulatinamente como gran regulador de la vida económica, lo que procuró una relativa autonomización de las esferas pública y privada. Los tres ciclos o estadios de la moderna ciudadanía correspondieron, según Marshall, a los diversos períodos de constitucionalización de los derechos «civiles (siglo XVIII, con la superación de la organización estamental del «Antiguo Régimen», tras las revoluciones inglesa, norteamericana y francesa), «políticos» (siglo XIX, con la institucionalización del liberalismo democrático y la representación electoral), y «sociales» (siglo XX, con la consolidación del igualitarismo en los Estados del Bienestar en las democracias industriales). En sentido general, el proceso de modernización en el mundo occidental comportó el paso de los criterios de adscripción a los criterios de logro.

En las actuales sociedades democráticas avanzadas del mundo occidental, los ciudadanos son titulares de derechos civiles, tales como los morales de derecho a la libertad de pensamiento y de expresión, o los materiales como el de la propiedad privada. También disponen de derechos políticos inherentes a la vida democrática, como son los de asociación y de participación (representación y voto), y disfrutan de derechos sociales, bien sean los relativos a la salud, a la educación o al bienestar necesario para poder desarrollar un tipo de vida percibida como digna por el conjunto social. Todos esos derechos están amparados por las instituciones

4. Marshall, T. (1950).

estatales, las cuales asumen la responsabilidad colectiva de su promoción y tutelaje. Ahora bien, dicha igualdad de estatus no esconde diferencias de clase ni desigualdades materiales.

2. Desigualdad social y legitimidad del Estado del Bienestar

Ya Thomas Henry Marshall observaba como crucial para la ciudadanía social el desarrollo de políticas públicas sociales, las cuales representan la manifestación tangible de la existencia de una comunidad política o república de ciudadanos libres y solidarios entre sí. Para Marshall, los efectos de las políticas sociales posibilitarían comunidades más cohesionadas y un enriquecimiento de la vida civilizada. Aunque no evitarían la reproducción de la desigualdad social, las políticas sociales sí pueden procurar una mayor nivelación de recursos entre las clases. Además, sí facilitarían la «igualdad de oportunidades», es decir, harían posible que al margen de las diferencias de clase, edad, raza o género, los ciudadanos tuviesen los mismos derechos para desarrollar sus potencialidades vitales.[5]

Las políticas públicas sociales son intervenciones públicas que afectan la distribución de las oportunidades vitales de los ciudadanos, la mejora de su calidad de vida y de su bienestar personal. En general, las políticas públicas afectan al individuo (reguladoras y distributivas), o al conjunto social (redistributivas y constituyentes).[6] Las políticas sociales son generalmente de carácter redistributivo, ya que comportan transferencias y equilibrios de recursos y capacidades entre unos ciudadanos y otros.[7]

Las políticas sociales se relacionan con las educativas para una mayor y mejor instrucción formal de los ciudadanos, o con aquellas que procuran una promoción de la salud o facilitan el acceso a una vivienda. Todas ellas son «sociales» con carácter amplio. Incluso las condiciones relativas al mercado de trabajo, como son los servicios provistos por las empresas, por ejemplo, son importantes en la procura del bienestar de los asalariados. Las actuaciones en estos cuatro niveles de protección social contribuyen decisivamente al desarrollo integral de las personas en el desenvolvimiento de su vida ciudadana.

El Estado del Bienestar corresponde al conjunto de instituciones estatales proveedoras de políticas sociales dirigidas a la mejora de las condiciones de vida, a facilitar la integración de clases y grupos sociales, nivelando e igualando —aunque no homogeneizando— sus recursos materiales. La igualdad de derechos ciudadanos, y en especial de aquellos que atañen directamente al bienestar básico de las personas, ha hecho soportables las desigualdades de riqueza generadas por los sistemas capitalistas

5. Lenski, G. (1969); Turner, B. (1986); Sen, A. (1995).
6. Lowi, T. (1972).
7. Titmuss, R. (1981).

y ha atenuado los conflictos sociales que intrínsecamente conllevan. En realidad, la ciudadanía asociada al desarrollo del Estado del Bienestar ha garantizado una mayor igualdad de oportunidades vitales y de redistribución de recursos materiales, legitimando en tal proceso la desigualdad intrínseca al modo de acumulación capitalista.

El Estado del Bienestar es una invención europea cuya génesis institucional se remonta a finales del siglo XIX.[8] La seguridad social, su núcleo característico, establece unos mecanismos obligatorios de solidaridad. Con la progresiva consolidación del Estado del Bienestar tras la Segunda Guerra Mundial, en lo que se ha dado en conocer como Época Dorada del capitalismo del bienestar, se consolidó progresivamente en el mundo industrialmente avanzado[9] un tipo de democracia compuesta y de economía mixta. En tales sociedades democráticas los poderes públicos intervienen activamente en la promoción de los derechos sociales mediante el sostenimiento de instituciones asistenciales y de seguridad social para hacer frente a los riegos vitales (ancianidad, desempleo, enfermedad o pobreza, pongamos por caso). La amenaza para las democracias capitalistas del bienestar no estaría provocada tanto por los conflictos sociales generados por la lucha de clases, sino por el mal funcionamiento de los procesos de legitimación social en los Estados del Bienestar provocados por las crisis fiscal o sobrecarga presupuestaria.[10] En dicha situación, a una explosión de demandas ciudadanas de más y mejores servicios sociales se corresponde una implosión de decisiones provocada por la contradicción entre la legitimación de las democracias liberales y la erosión de los dispositivos de acumulación capitalista.

En términos generales, se ha narrado la causalidad moral del Estado del Bienestar recurriendo a la parábola evangélica del «buen samaritano», referida a aquel viajero en camino desde Jerusalén a Jericó, asaltado y robado por los ladrones, y socorrido por motivos de compasión y solidaridad por el «conciudadano» anónimo. Trasluce de este episodio la idea de una trama de vinculaciones entre los seres humanos consecuencia de la naturaleza social de la condición humana que compromete a todos los ciudadanos. En paralelo al imperativo moral de inspiración cristiana pueden citarse otras «narraciones causales» de carácter secular ilustrativas de la mutua obligación cívica. El concepto sociológico de empatía, o proceso interactivo por el cual una persona se «identifica» o se «pone en el lugar» de otra, sirve para interiorizar actitudes, expectativas y percepciones mediante las cuales los riesgos de la vida se des-individualizan, o pasan a ser comprendidos y compartidos como deber ciudadano de unos respecto de otros. Así, al empatizar con pobres y excluidos, incluso los ciudadanos en situación económica favorable circunstancial toman conciencia de su potencial precariedad y establecen lazos solidarios de reciprocidad.[11]

8. Flora, P. y Heidenheimer, A. (1981); Moreno (1997).
9. Más tarde denominado «postindustrial» (Esping-Andersen, 1999).
10. O'Connor, J. (1973).
11. Gouldner, A. W. (1973).

Otros ejemplos seculares de justicia social conciernen a los conceptos neocontractualistas del «velo de la ignorancia» y la «posición original».[12] La idea principal que subyace en ellos es que las personas concebidas como libres e iguales, más allá de sus aditamentos sociales y económicos personales, deben convenir en unos principios de justicia básicos que comporten necesariamente el bienestar mínimo e imparcial de la sociedad en su conjunto. Las tesis rawlsianas apuntan a que las desigualdades sólo son «equitativas» si con ellas los ciudadanos menos favorecidos de la sociedad resultan beneficiados. La legitimación de la desigualdad se basaría, además, en el principio de «irrestrictividad» de la movilidad social. Es decir, estatus y roles de preeminencia social deberían ser accesibles a todos los ciudadanos.[13] Tales asunciones legitiman la acción pública para la reconducción de impulsos de autointerés y egoísmo de los ciudadanos en otros de solidaridad y altruismo.

La vida de las personas es azarosa y comporta riesgos que poseen un carácter interdependiente que no cabe atomizar en el círculo íntimo de cada persona, y que se plasman en categorías de riesgo colectivas.[14] Sin embargo, desde una perspectiva liberal individualista se nos asegurará que el amor propio es una garantía de un comportamiento social virtuoso: lo que no queramos para nosotros, tampoco lo querremos para los demás. Se produciría, de este modo, un límite «natural» a los excesos de un individualismo depredador. Sucede, no obstante, que en la «libre» concurrencia de las personas por procurarse bienestar, el mercado no toma en cuenta las necesidades de aquellos individuos menos capacitados, los cuales quedan sujetos a riesgos individuales irreversibles que sólo la comunidad corresponsable puede paliar.

3. Bases morales, económicas y políticas de la vida social contemporánea. Liberalismo individualista y liberalismo social

La comunidad moral en condiciones de modernidad estableció el principio de pertenencia a una politeya como responsabilidad tanto individual como colectiva de sus ciudadanos. Empero, existen visiones teóricas contrapuestas respecto a cuáles deberían ser las institucionalizaciones de ambos ámbitos de responsabilidades individual y colectiva entre derechos y deberes ciudadanos. Dos expresiones divergentes del pensamiento liberal sirven para ilustrar tales disparidades a la hora de hacer efectivo dicho principio civilizador.

Para el pensamiento de corte neoliberal no existen medios ni criterios que puedan establecer una jerarquía colectiva de deberes ciudadanos

12. Rawls, J. (1971).
13. Rawls, J. (1986).
14. Baldwin, P. (1990). Para el caso de las dependencias de los mayores, véase Rodríguez Cabrero (1999).

más allá del reconocimiento de un marco mínimo institucional que garantice el intercambio «libre» de ideas y mercancías.[15] A su vez para el liberalismo igualitarista existe un deber u obligación moral de la comunidad en la provisión de los medios para que éstos cubran las «necesidades básicas» de todas las personas, ya que su inexistencia imposibilitaría el cumplimiento de los respectivos deberes individuales de los ciudadanos en situación de precariedad.[16] En un punto de encuentro entre ambas concepciones contrapuestas podría argüirse que la existencia de unos derechos comunitarios mínimos debería evitar que los ciudadanos fuesen privados del acceso a los bienes básicos.[17]

Las sociedades modernas otorgaron carta de naturaleza al mercado y al estado como instituciones reguladoras del bienestar común. La primera institución articula los valores del autointerés individualista y del cálculo económico de carácter instrumental en las relaciones materiales entre los ciudadanos. La segunda institución ha sido depositaria de la autoridad de carácter coercitivo, asumiendo funciones de procura asistencial. Tanto una como otra han contribuido a disipar en variantes ideológicas contrapuestas (libertaria y estatalista) las responsabilidades morales de los ciudadanos con respecto al cuerpo político, o politeya, del que forman parte. Incluso en postulados ideológicos menos «extremos», el sentido de obligación moral de los individuos respecto a sus conciudadanos tiende a debilitarse, bien se ponga el acento en la mercantilización o en la socialización (ideologías conservadoras y socialdemócratas, pongamos por caso).

Al asumir el estado desde su legitimidad democrática una responsabilidad en la procura de asistencia colectiva, puede suceder que los ciudadanos «olviden» su propia obligación individual, disolviéndose vicariamente la solidaridad general en una acción estatalista por el bienestar común. De así suceder, la solidaridad del conjunto de la sociedad civil puede disminuir al generalizarse una solidaridad institucionalizada de tipo mecanicista.

Especialmente en los Estados del Bienestar de tipo universalista el trasvase de un gran número de responsabilidades al sector público, posibilitado mediante altas transferencias redistributivas fiscales, puede conllevar la extensión de un tipo de «responsabilidad anónima» y encubrir la obligación moral individual respecto al conjunto social.

Convenida la responsabilidad individual ciudadana como imperativo moral por el bienestar social de sus conciudadanos, las actuaciones interpuestas de los poderes públicos no son eximentes de la iniciativa social y ciudadana. Ésta se manifiesta en una panoplia de asociaciones altruistas, u organizaciones no gubernamentales (ONG), que son reflejo del nivel civilizatorio y la calidad democrática de la sociedad donde se manifiestan.[18]

15. Hayek, F. (1979).
16. Plant, R. (1974).
17. Nozick, R. (1974).
18. Giner, S. y Sarasa, S. (1997).

4. Pobreza, exclusión social y «últimas redes» de protección social. Renta Básica de ciudadanía

La pobreza puede definirse simplemente como un estado carencial de recursos materiales. La pobreza «absoluta» es una condición caracterizada por una privación severa de las necesidades humanas básicas. Pero la pobreza es también «relativa» a las características de la sociedad donde se manifiesta. Esta visión implica un entendimiento de la pobreza que debe tener en cuenta las trayectorias históricas y los valores de la sociedad examinada.[19]

Durante la Edad Contemporánea han existido dos grandes enfoques en la consideración y tratamiento de la pobreza: las tesis del logro individual y las estructuralistas. Las primeras ponen el acento en la responsabilidad última que los individuos tienen de su propio bienestar personal y, por ende, de la carencia o abundancia de recursos materiales y vínculos sociales. Se mantiene que la pobreza es un problema de índole individual. El ciudadano se convierte en pobre por su falta de motivación personal, por las «malas compañías» o, simplemente, por su débil personalidad. Son, pues, los individuos los causantes de sus condiciones de pobreza. Ante tal estado de cosas, los poderes públicos poco pueden hacer ante situaciones de necesidad que sólo la voluntad y las capacidades de los individuos deben y pueden solventar. La implantación de políticas sociales para paliar la situación de los más desfavorecidos se considera inútil y, si acaso, debe adoptar un carácter moralizador y de escarmiento. Además es enjuiciada como «injusta» por su trato de favor hacia los ciudadanos «improductivos», presuponiéndola dañina para la buena marcha de la economía.

La fijación de indicadores económicos para el análisis de la pobreza material desatiende a menudo la toma en consideración de otros recursos culturales, políticos y sociales, que posibilitan la participación de los ciudadanos en la vida social. El concepto de exclusión ha sido utilizado, a este respecto, como mejor descriptor de las situaciones en las que los ciudadanos afectados confrontan un itinerario de pobreza con dificultades de retorno a la «normalidad». En contraste con la idea de ciudadanía social, la exclusión implica una falta de reconocimiento efectivo de derechos sociales, los cuales a su vez inciden en un deterioro de los derechos económicos y políticos.

El fundamento moral de la cooperación plasmado en la idea del «capital social» aboga por una reintegración de los ciudadanos precarios que posibilite el desarrollo de sus plenas potencialidades físicas y mentales. A tal fin, a mayores niveles de «capitalización social» se correspondería una mayor participación efectiva de los ciudadanos en el progreso de toda la comunidad. Indudablemente, algunos ciudadanos se verán imposibilitados a contribuir activamente en la formación de «capital social», al estar abocados a situaciones permanentes de precariedad (p. ej., dependientes, discapacitados o pobres descualificados).

UNIVERSITAT DE VA

Las «últimas redes» de protección social son las constituidas por recursos y medios para la provisión de unos mínimos de subsistencia e inserción a los ciudadanos que no pueden generarlos por sí mismos.[20] Común a las diversas formas de construir la «malla de seguridad» *(safety net)* es la asignación de un subsidio o prestación económica con carácter regular, al cual se denomina como renta mínima garantizada. El objetivo es el de ofrecer un soporte material a pobres y excluidos para que puedan integrarse en los circuitos «normalizados» de la vida ciudadana. Su cuantía monetaria refleja, de una parte, el nivel de generosidad y solidaridad de la ciudadanía a fin de combatir situaciones de pobreza y, de otra, las reales posibilidades de que el beneficiario pueda superar con holgura su estado de precariedad y abandonar, en su caso, su estado de exclusión.

No obstante, la piedra de toque de la «elasticidad» de las redes vendrá determinada por su mayor o menor capacidad para ofrecer oportunidades a todos los que en ellas caigan, facilitando que «reboten» y se integren en los circuitos formales de la sociedad, tanto en la esfera pública como en la privada. La reinserción se entiende generalmente como reinserción «laboral», es decir, como reintegración en el mercado laboral de aquellos excluidos «temporales» que les permita retornar materialmente a estilos de vida «normalizados».

En su estadio más avanzado, la «renta básica» sería el reflejo institucional de los derechos sociales de ciudadanía, cuyos efectos paliarían y hasta eliminarían las situaciones de pobreza y de exclusión social. Los proponentes de la «renta básica» la definen como una prestación modesta pero suficiente para cubrir las necesidades básicas de la vida a pagar a cada miembro de la sociedad como un derecho, financiado principalmente por impuestos y no sujeto a otra condición que la de ciudadanía o residencia. La «renta básica» se pagaría individualmente a todos los ciudadanos, independientemente de sus otras posibles fuentes de renta, de si trabajasen o no y de con quienes conviviesen.[21] Con la puesta en vigor de tal renta se produciría una desmercantilización[22] plena, ya que la percepción del subsidio sería independiente de la actividad laboral remunerada o no remunerada (como sucede en este último caso con buena parte del trabajo doméstico desarrollado en los hogares por las mujeres).

En la fase «marshalliana» más desarrollada de la ciudadanía social, tales transferencias universales a todos los ciudadanos conformarían una institucionalización parangonable a los derechos a un juicio justo (ciudadanía civil) o al sufragio universal (ciudadanía política). Como opción

19. Sen, A. (1981) y Townsend, P. (1993), respectivamente.

20. Para el caso de España, véanse Aguilar, M. *et al.* (1995) y Moreno, L. (2001).

21. Van Parijs, P. (1995); Raventós, D. (1999). Véanse también www.redrentabasica.es y www.etes.ucl.ac.be, sitios web de las asociaciones española e internacional que promueven el debate sobre la «renta básica».

22. Tal concepto hace referencia al nivel de derechos sociales, mediante prestaciones y servicios, que permitirían a los ciudadanos cubrir sus necesidades vitales al margen del mercado laboral. Polanyi, K., 1944; Titmuss, R., 1981; Esping-Andersen, G., 1990.

«puente» que recogería la filosofía de la «renta básica», el impuesto negativo de la renta establece para los ciudadanos en situación de precariedad una compensación o desgravación monetaria por vía fiscal. De resultas de ello, el perceptor alcanzará un nivel básico justo por encima del nivel de pobreza. Su lógica está implícita en las formas de desgravación fiscal o exención en el pago del impuesto de la renta establecidas en buena parte de los países desarrollados.

Colofón

La concepción de la ciudadanía social de Marshall ha sido criticada por sus asunciones teleológicas, en la que medios y fines son intercambiables, por una visión etnocéntrica del desarrollo social y político de la modernidad, y por un optimismo de corte funcionalista que aboga por análisis normativos de conformidad con el *statu quo*, y que minimiza los procesos de cambio siempre latentes en la vida social. Asimismo, la poca atención a las relaciones entre género y ciudadanía es exponente de una concepción donde el «varón sustentador» *(male breadwinner)* sigue concitando un mayor interés normativo en detrimento de una visión igualitaria de la ciudadanía entre hombres y mujeres.

En la activa consolidación de los derechos sociales se hace necesario poner mayor atención respecto la naturaleza fluida de ideologías y grupos de interés. Han sido precisamente la movilización ideológica y la consolidación de distintas coaliciones de poder los elementos corresponsables en los usos legitimadores de las instituciones del bienestar. A veces se pasa por alto el hecho de que lo público y lo privado varía según los contextos culturales, geográficos y políticos. Los diferentes alcances de los espacios público y privado en las distintas sociedades son, sin embargo, generadores de diferentes estructuras de ciudadanía no siempre sujetas a un patrón uniforme. En este sentido, el enfoque de la ciudadanía de Marshall ha sido criticado por su «anglocentrismo».[23]

El concepto de ciudadanía social de Marshall y las tesis de la sociedad compasiva se han contrapuesto al ideario conservador ultraliberal. Éste ha considerado básicamente al ciudadano como un *homo economicus* guiado por cálculos racionales para su propio provecho y para el que la sociedad es, cuando menos, un concepto elusivo. Así, por ejemplo, para Margaret Thatcher, «...existen individuos, hombres y mujeres, y existen familias. Y ningún gobierno puede hacer nada si no es a través de las personas, y las personas han de ocuparse, ante todo, de ellas mismas. Nuestro deber consiste en ocuparnos de nosotros mismos, y después de ocuparnos de nuestro prójimo».[24] Las ideas «marshallianas» han sido útiles en la tarea de los científicos sociales por conciliar lo empírico y lo norma-

23. Turner, B. (1993).
24. Thatcher, M. (1993), p. 528.

tivo. Así, el estudio e identificación de los derechos sociales ha servido como herramienta de comparación de los estados del bienestar.[25]

En la satisfacción vital de los individuos la familia es el tercer gran productor de bienestar colectivo. De acuerdo al clásico enfoque funcionalista, parentela y familia extensa eran instituciones que se correspondían a estadios de subdesarrollo económico y que estaban abocadas a su extinción. Industrialización, urbanización y democratización de masas habrían de producir una transición hacia la parsionana familia nuclear o conyugal, integrada por el matrimonio progenitor y sus hijos, y representativa de un estadio civilizatorio superior.[26] Las dinámicas sociales de los últimos años han constatado que tal visión «familialista» era cuando menos simplificadora.

Con relación al fenómeno de la desigualdad y de la pobreza, se produjo durante los años 80 una intensificación de la ofensiva ideológica de los pensadores libertarios norteamericanos y de los representantes neoliberales de la «Nueva Derecha». Su crítica general hacia el Estado del Bienestar ha hecho hincapié en la aparente contradicción que supone una pérdida de la solidaridad de la sociedad civil a medida que se generaliza una solidaridad institucionalizada. La persistencia de la pobreza demostraría el fracaso de los Estados del Bienestar. Sostienen, asimismo, que es imposible tratar de corregir defectos y disfunciones sociales que perjudican a algunos ciudadanos porque ello sería incompatible con los fundamentos morales de la sociedad liberal.

El debate respecto a la renta básica de ciudadanía ha concitado interés por sus innegables efectos respecto a la consecución de una sociedad con mayor calidad democrática. Empero, los problemas de redistribución y de reciprocidad son dos aspectos a resolver para concitar una plena responsabilidad cívica. El hecho de que todos los ciudadanos, incluso los más ricos, recibiesen las subvenciones básicas, así como que los beneficiarios no «devolviesen» a sus conciudadanos su contribución al mantenimiento de una comunidad legitimada en su equidad, son dos de los dilemas de mayor debate.

En general, cabe argüir que de persistir los niveles de solidaridad ciudadanía plasmados en el Estado del Bienestar, los derechos sociales se manifestarán en prestaciones y servicios de variada índole, pero necesitarán de un sólido soporte legitimador sujeto a una incesante pugna entre autointerés individualista y altruismo social.

Bibliografía

Aguilar, M.; Gaviria, M. y Laparra, M. (1995): *La caña y el pez. El salario social en las Comunidades Autónomas 1989-1994*, Madrid, Fundación Foessa.

25. Esping-Andersen, G. (1990).
26. Parsons, T. y Bales, R. (1964).

Baldwin, P. (1990): *The Politics of Social Solidarity. Class Bases of the European Welfare State 1875-1975*, Cambridge, Cambridge University Press (ed. castellano, 1992, *La política de solidaridad social. Bases sociales del Estado de Bienestar europeo 1875-1975*, Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social).

Esping-Andersen, Gøsta (1990): *Three Worlds of Welfare Capitalism*, Cambridge: Polity Press (ed. castellano, 1993, *Los tres mundos del Estado del Bienestar*, Burjassot, Ed. Alfons El Magnànim).

— (1999): *Social Foundations of Postindustrial Economies*, Oxford, Oxford University Press (ed. castellano, 2000, *Fundamentos sociales de las economías postindustriales*, Barcelona, Ariel).

Flora, Peter y Heidenheimer, Arnold (eds.) (1981): *The Development of Welfare States in Europe and America*, New Brunswick, N.J., Transaction Books.

Giner, Salvador (1999): *Historia del Pensamiento Social* (10.ª edición), Barcelona, Ariel.

— (1987): «La estructura lógica de la democracia», en Giner, S., *Ensayos Civiles*, Barcelona, Península, pp. 219-255.

— y Sarasa, Sebastián (1997): «Altruismo cívico y política social», en Giner, S. y Sarasa, S. (eds.), *Buen gobierno y política social*, Barcelona, Ariel, pp. 209-237.

Gouldner, Alvin (1973): *For Sociology*, Londres, Lane Publishers.

Hayek, Friedrich A. von (1979): *The Road to Serfdom*. Londres: Routledge & Kegan Paul (ed. castellano, 1900, *Camino de servidumbre*, Madrid, Alianza, 1990).

Lenski, Gerhardt (1969): *Poder y privilegio. Teoría de la estratificación social*, Buenos Aires, Paidós (ed. orginal: *Power and Privilege. A Theory of Social Stratification*, Nueva York, McGraw Hill).

Marshall, Thomas (1950): *Citizenship and Social Class and Other Essays*, Cambridge, Cambridge University Press (ed. castellano, 1998, *Ciudadanía y clase social*, Madrid, Alianza).

Moreno, Luis (ed.) (1997): *Unión Europea y Estado del Bienestar*, Madrid, CSIC.

— (2000): *Ciudadanos precarios. La «última red» de protección social*, Barcelona, Ariel.

— (ed.) (2001): *Pobreza y exclusión: la «malla de seguridad» en España*, Madrid, CSIC, pp. 17-50.

Nozick, Robert (1974): *Anarchy, State and Utopia*, Oxford, Blackwell (ed. castellano, 1988, *Anarquía, estado y utopía*, México, D. F., Fondo de Cultura Económica).

O'Connor, James (1973): *The fiscal crisis of the state*, Nueva York, St Martin's Press (ed. castellano, 1981, *La crisis fiscal del estado*, Barcelona, Península).

Parsons, T. y Bales, Robert (1964): *Family: Socialization and Interaction Process*. Glencoe, Ill., Free Press.

Plant, Raymond (1974): *Community and Ideology: An Essay in Applied Social Philosophy*, Londres, Routledge & Kegan Paul.

Polanyi, Karl (1944): *The Great Transformation*, Boston, Beacon Press (ed. castellano: 1989, *La Gran Transformación. Crítica del Liberalismo Económico*, Madrid, La Piqueta).

Raventós, Daniel (1999): *El derecho a la existencia. La propuesta del subsidio universal garantizado*, Barcelona, Ariel.

Rawls, John (1971): *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass: Harvard University Press (ed. castellano: 1979, *Teoría de la Justicia*, Madrid, Fondo de Cultura Económica).

— (1986): *Justicia como equidad: Materiales para una teoría de la justicia*, Madrid, Madrid: Tecnos.

Rodríguez Cabrero, Gregorio (1999): *La protección social de la dependencia*, Madrid, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales.
Sabine, George (1945): *Historia de la Teoría Política*, Madrid, Fondo de Cultura Económica (ed. original: 1937, *A History of Politial Theory*, Nueva York, Holt. Rinehart & Winston).
Sen, Amartya (1981): *Poverty and famines: an essay on entitlement and deprivation*, Oxford, Clarendon Press.
— (1995): *Nuevo examen de la desigualdad*, Madrid, Alianza.
Thatcher, M. (1993): *Los años de Downing Street*, Madrid, El País/Aguilar.
Titmuss, Richard (1981): *Política social*, Madrid, Ariel (ed. original: 1974, Abel-Smith, B. y Titmuss, K. (eds.), *Social Policy. An introduction*, Londres, George Allen & Unwin).
Townsend, Peter (1993): *The International Analysis of Poverty*, Londres, Harverster-Wheatsheaf.
Turner, Bryan (1986): *Equality*, Londres, Tavistock.
— (1993): «Contemporary Problems in the Theory of Citizenship», en Turner, B. S. (ed.), *Citizenship and Social Theory*, Londres, SAGE.
Van Parijs, Philippe (1995): *Real Freedom for All. What (if anything) can justify capitalism?*, Oxford, Clarendon Press (ed. castellano, 1996, *Libertad real para todos: ¿Qué puede justificar al capitalismo (si hay algo que pueda hacerlo)?*, Barcelona, Paidós).

CAPÍTULO 19

SOCIOLOGÍA POLÍTICA

por LUIS MORENO

1. Sociedad, sociología y politología

Para los impulsores de la moderna teoría social (Tocqueville, Marx, Spencer, Durkheim, Michels, Mosca, Pareto y Weber, por citar algunos de los más ilustres),[1] la diferenciación entre sociología y ciencia política no era sustancial. Su objeto de atención principal era la sociedad, una categoría analítica a estudiar holísticamente. Ellos se consideraban científicos sociales en su concepción terminológica más amplia. La posterior compartimentalización académica de las ciencias sociales ha sido efecto y causa de una mostrenca especialización en subáreas de observación a menudo desligadas entre sí. Quizás haya sido la ciencia económica la que haya mostrado un mayor ensimismamiento disciplinar con la ingente producción de modelos formales que orillan a menudo las varias aportaciones de la antropología, la ciencia política, la psicología y la sociología.

Tampoco causa extrañeza que la producción científica de los estudiosos de la sociología política encuentre dificultades de autoubicación disciplinar. En ocasiones sus trabajos se reclaman acreedores de la sociología, a veces de la politología. Es ésta una bifurcación basada menos en diferencias epistemológicas o analíticas entre ambas disciplinas, y más en razones profesionales, entre los cuales la segregación de departamentos universitarios cabe ser destacada.[2] Sin embargo, la unidad en el ámbito interdisciplinar de la sociología política queda reflejada en el hecho de que las dos principales agrupaciones profesionales internacionales de sociólogos y politólogos (ISA-Asociación Internacional de Sociología e

1. Véase en esta misma colección editorial Giner, S. (2002).
2. En el caso de España, sin embargo, la proliferación de facultades universitarias de ciencias políticas y sociología ha contribuido a incentivar no sólo los estudios de la sociología política, sino la gran expansión de la politología (Giner y Moreno, 1990).

IPSA-Asociación Internacional de Ciencia Política) compartan un mismo Comité de Investigación de Sociología Política.[3]

Cabe definir a la sociología política como el campo de estudio sociológico que concentra su análisis en la interacción entre política y sociedad. Entre sus objetos y sujetos de estudio principales se pueden identificar las actitudes y las conductas electorales, la cultura política, la sociedad civil, la estratificación política, los movimientos sociales, los grupos de interés, los partidos políticos, las elites, los autoritarismos y los procesos de democratización, las políticas de poder y la violencia, y las bases sociales de las políticas públicas, sociales y del bienestar.[4]

2. Ideas, intereses, instituciones

Las grandes ideas que han jalonado la historia del pensamiento social son recurrentes en los empeños de los contemporáneos sociólogos de la política. Sería impracticable en un breve ensayo como el presente efectuar una revisión de aquellas ideas, nociones, conceptos y categorías analíticas que han ocupado los trabajos y los días de los pensadores sociales de la política.[5] Sí es factible, empero, un repaso en escorzo de algunas de las ideas que han reclamado la atención de sociólogos políticos influyentes en nuestro tiempo.

El poder, la autoridad y la influencia han concitado un interés analítico no siempre reducible al estudio de lo «político» en el seno de las instituciones públicas del estado.[6] Lo político está presente también en la estructuración de todos los grupos de relevancia social (familias, empresas o iglesias, pongamos por caso). Recogiendo la tradición sociológica clásica, el examen de la génesis y los desarrollos de las relaciones de poder —en la confluencia de lo público y lo privado— es tarea crucial para el sociólogo político.[7] Ello conlleva igualmente un examen de las acciones de los sujetos de la «política» (burócratas, dirigentes, representantes electos) y de los partidos, sindicatos y movimientos sociales. Estos últimos, en pro del feminismo o del ecologismo, del pacifismo, y, en general, las asociaciones cívicas y voluntarias agrupan sectores de la ciudadanía que no se identifican necesariamente con los partidos políticos tradicionales. El examen de la composición y acción de los actores y elites —generalmente a través de su acción en grupos y organizaciones de diversa naturaleza— es crucial en el entendimiento de las relaciones del poder político y en la articulación de los intereses societarios.[8]

3. Aunque cada uno de ellos mantiene su pertenencia individualizada en cada una de las estructuras orgánicas de ambas asociaciones (ISA RC 18 e IPSA RC 6).

4. Cfr. Murillo Ferrol, F. (1963); Pizzorno, A. (1971); Dowse, R. y Hughes, J. (1972); Bottomore, T. (1979); Lipset, S. (1985); Benedicto, J. y Morán, M. L. (1995).

5. Cuyo primer gran compendio fuese *La política* de Aristóteles (Giner, 1999).

6. Crick, B. (1964).

7. Laswell, H. y Kaplan, A. (1950); Dahl, R. (1961, 1963).

8. Las elites son las que acaparan el mayor grado de poder e influencia que está «disponible». Según la observación de Harold Laswell (1950), el resto son masas.

El pluralismo organizativo es un rasgo característico de las democracias contemporáneas. Quizás haya sido Robert Alan Dahl[9] uno de los científicos sociales que con mayor clarividencia ha teorizado y analizado sobre la existencia de intereses diferenciados y, por ende, de las diversas interpretaciones del bien público o interés colectivo. Dentro del «juego pluralístico», Dahl ha observado cómo en las modernas democracias la igualdad individual entre ciudadanos suele ser sustituida por una paridad concurrencial entre organizaciones de individuos. Tal igualdad entre grupos se ha convertido en las sociedades capitalistas avanzadas como un equivalente funcional de la igualdad entre ciudadanos. El pluralismo de tipo «secundario» ha imposibilitado a menudo la «tiranía» de las mayorías pero ha permitido un protagonismo excesivo a ciertas minorías concentradas y fuertemente organizadas.

Las interacciones entre los diferentes sectores y ámbitos societarios son múltiples. La legitimación del orden social —del cual las instituciones democráticas son sólo una parte— requiere también de una atención múltiple del investigador social en los procesos de consolidación democrática. Recuérdese que el poder en las democracias es plural, desconcentrado y se difunde funcional y territorialmente. Ello es resultado de los conflictos y necesarios compromisos entre los numerosos grupos involucrados en su apropiación, distribución y ejercitación. En ocasiones, se ha descrito dicha situación como de «poliarquía» para significar los grados de pluralismo presentes en las sociedades democráticas contemporáneas.[10]

A fin y efecto de superar imposiciones o hegemonías en las poliarquías, las prácticas consociacionales[11] han procurado la consecución de acuerdos estables y duraderos que favorecen la gobernabilidad democrática. En contraposición a las democracias mayoritarias, aquellas consociacionales responden a texturas sociales y sistemas de valores plurales, aunque sus instituciones políticas no se articulen territorialmente como en el caso de las federaciones o sistemas federales.

Dahl ha considerado que el pluralismo requiere de una regulación pública que sea capaz de equilibrar los intereses funcionales, además de facilitar la agregación de intereses difusos. Precisamente en aquellas democracias donde los intereses difusos no consiguen dar vida a mayorías sociales coherentes, se generan condiciones favorables a los intereses de las minorías más fuertes. Para Dahl, en las democracias contemporáneas no se puede establecer apriorísticamente el bien público o interés colectivo. En todo caso, la renuncia a la idea preconcebida del bien público debe

9. La obra del científico social estadounidense ha ejercido un considerable influjo en los ámbitos de la sociología política, la teoría política, la economía política y la política comparada. Hilo conductor de sus trabajos ha sido su interés por el estudio de la democracia.

10. Dahl, R. (1971).

11. Sus cuatro rasgos definitorios son los de la autonomía grupal, la «gran coalición» en el gobierno, la capacidad de veto mutuo y la proporcionalidad en la distribución de los recursos públicos. Los casos de Holanda y Suiza, donde existen pronunciadas divisiones culturales, lingüísticas y religiosas diversas, ejemplifican las prácticas consociacionales (Lijphart, 1999).

acompañarse de una acción permanente por la consecución de marcos institucionales que mejor faciliten su búsqueda. Como liberal progresista, Dahl ha incorporado generalmente en sus análisis y proposiciones teóricas una visión pragmática característica de la moderna escuela filosófica norteamericana. Las instituciones, por tanto, deben favorecer la cooperación entre los individuos y garantizar que las decisiones más justas se impongan sobre los intereses particularistas de los grupos no por más minoritarios menos poderosos.

En línea con lo anterior cabe subrayar el interés durante los últimos decenios de los sociólogos políticos por la comprensión y explicación de la acción colectiva de grupos y organizaciones en las democracias contemporáneas.[12] Entre las escuelas más fértiles destaca el neocorporatismo, el cual se contrapone al viejo «corporativismo» inspirador de los fascismos europeos del período de entreguerras, y doctrina de vocación autoritaria y conservadora. El neocorporatismo, o moderno corporatismo, hace referencia a un fenómeno económico, político y cultural de carácter pluralista o democrático que articula el orden social contemporáneo. Tal visión hunde sus raíces en la corriente de sociología clásica iniciada por Durkheim que ha teorizado alternativas asociativas a la disgregación social impuesta por el capitalismo.

Ya durante los años 50 y 60, y bajo el impulso de Robert Merton se desarrolló en los Estados Unidos una importante corriente de estudios de las organizaciones formales.[13] Las especulaciones sobre corporatismo, neocorporatismo y sociedad corporativa[14] encontraron una vinculación con la obra weberiana relativa a los aparatos burocráticos y empresariales de control. Durante los decenios de los años 70 y 80 el interés de los sociólogos políticos por el corporatismo se concentró en la génesis, formulación y aplicación de grandes pactos entre grupos y agentes sociales para la resolución de conflictos sociales. En concreto, las negociaciones y acuerdos democráticos entre patronales, sindicatos y gobiernos en la fijación de políticas económicas para combatir la inflación y asegurar un crecimiento sostenido fueron objeto de numerosos estudios empíricos y propuestas teóricas explicativas.

El hecho de que las prácticas neocorporatistas se efectuasen mediante procedimientos en paralelo a los habituales de la democracia representativa no cabe ser interpretado como una menor atención de sociólogos y politólogos hacia las tradicionales instituciones de concurrencia partidaria, y aquellas de índole política que afectan en mayor medida la vida pública (gobiernos, magistraturas y parlamentos). En no pocos países democráticos avanzados han sido precisamente los entramados institucionales nacionales los grandes condicionadores en la fijación y negociación de los acuerdos entre las grandes corporaciones sociales.

12. Olson, M. (1965); Hirschmann (1970).
13. Merton, R. (1961).
14. Giner, S. y Pérez Yruela, M. (1979).

El neoinstitucionalismo se inscribe en esta corriente de revitalización conceptual y analítica. La mayor parte de las propuestas descriptivas y normativas neoinstitucionalistas se generaron inicialmente en los círculos académicos norteamericanos como *new institutionalism*. Señala dicha escuela de pensamiento, en sus tres variantes más características (sociológica, de elección racional e histórica), que las instituciones moldean las preferencias y objetivos de los actores en los procesos decisionales, particularmente los políticos y organizativos. Además, mediante el establecimiento de las «reglas del juego» de poder e influencia, se condicionan igualmente los resultados de dichos procesos.[15]

En su vertiente más sociológica, el neoinstitucionalismo entiende que las decisiones individuales son el producto no sólo de entramados institucionales sino de marcos de referencia de mayor amplitud social. Los individuos se encuentran encajados *(«embedded»)* en contextos culturales y organizativos que prefiguran los propios conceptos de «autointerés» y «utilidad». El concepto de *«embededness»* subraya los decisivos roles que la cultura, las relaciones sociales, la identidad grupal y la actividad económica juegan en la conformación de los intereses de las personas y en el cariz estructurante o contingencial de su conducta política.

3. Conducta política y estudios comparativos

Ya en el período de entreguerras la sociología electoral y la politología en Estados Unidos se habían desarrollado considerablemente teniendo a la «conducta política» como objeto principal de investigación. Estudios sobre las pautas de comportamiento de los votantes, la identificación partidaria, o las actitudes y opiniones ciudadanas sobre políticas, programas y asuntos de interés electoral se multiplicaron. El *behavioural movement* enfatizaba la necesidad de observar y explicar las acciones políticas de los ciudadanos subyacentes a los entramados institucionales.

En relación a los estudios electorales, la necesidad de disponer de amplios datos sociodemográficos propició una considerable expansión profesional y académica con el desarrollo de numerosas consultorías demoscópicas y laboratorios de análisis de voto. Alienamientos y desalineamientos electorales fueron interpretados en referencia a la clase, la estructura ocupacional, la generación, el género o la religión. En este sentido, cabe argüir que la expresión «sociología de la política»[16] —o aún «sociología de los políticos— quizás describiese mejor la variada panoplia temática involucrada en el análisis conductista de representantes y representados de las democracias contemporáneas.

En los últimos decenios, el área de mayor expansión investigadora de las ciencias sociales ha sido la relativa a los estudios comparativos. Como

15. Koelbe, T. (1995); Colomer (2001).
16. Allardt, E. (1987).

no podía ser de otra manera, la multiplicación de los contactos académicos auspiciada por los avances tecnológicos y la proliferación de los encuentros internacionales han estimulado el interés por contrastar experiencias entre países y por formular teorías —en ocasiones omnicomprensivas y en su mayor parte de «rango medio»— explicativas de cambios societarios y procesos políticos. Se ha pretendido en tal modo aunar la vieja tradición de la macrosociología con los nuevos avances metodológicos y la utilización de bancos de datos en ciencias sociales. La sociología política es seguramente la que mayor número de estudios comparativos ha aportado a este respecto.

La dimensión funcional de la sociedad ha adquirido una gran relevancia en los trabajos de índole comparada al afectar ella de manera decisiva el desenvolvimiento de la vida humana. Pero la territorialidad no podía ser considerada como vertiente menos relevante. No es casual, por tanto, el creciente interés académico sobre la dimensión espacial de la política y el poder. Ello viene a corroborar lo atinado de la investigación comparativa impulsada por Stein Rokkan, de cuya obra ahora se realiza un sucinto repaso.[17]

El interés primario de Rokkan era el de describir y explicar las diferencias en la estructuración de los sistemas políticos europeos y realizar comparaciones estructurales entre ellos. Rokkan se afanó por circunscribir al potencialmente ilimitado programa de tales comparaciones estructurales a dos grandes ámbitos de análisis: 1) instituciones y organizaciones sociales específicas (sistemas electorales y de partidos), y 2) estructuras de centro-periferia y de fracturas sociales *(cleavages)*. A esta última área de investigación le asignó especial importancia al entender a los *cleavages* como oposiciones fundamentales en el seno de poblaciones territorialmente circunscritas, y las cuales se destacan de entre la multiplicidad de conflictos arraigados en la estructura social. El interés de Rokkan por explicar las estructuras de las divisiones o fracturas *(cleavages)* le animó a estudiar sus génesis históricas en los originarios procesos de formación estatal *(state formation)* y construcción nacional *(nation-building)*, y en los posteriores de democratización de masas y desarrollo de los Estados del Bienestar como plasmación genuinamente europea de los valores de igualitarismo y solidaridad.

El enfoque básico de Rokkan se sustenta en cuatro grandes apartados: *a*) el intento por diseñar modelos específicos regionales y temporales; *b*) el propósito por elaborar configuraciones en vez de establecer jerarquías de factores intervinientes; *c*) el uso de diacronías retrospectivas *(retrospective diachronics)* en los análisis de los desarrollos durante prolongados plazos de tiempo, y *d*) la atención en la comparación de estructuras.

Muchas de las expresiones conceptuales utilizadas por el investigador noruego han sido acuñadas convirtiéndose en términos de uso común

17. La seminal obra del investigador noruego (1921-1979) es objeto de un análisis minucioso y sistemático en Flora, P. *et al.* (1999).

en el mundo académico. La demarcación *(boundary-building)* ha sido una noción propuesta por Rokkan de una importancia analítica equiparable a la de estructuración. Las interrelaciones entre estructuración interna y demarcación externa son centrales para la comprensión de las concomitancias entre formación estatal (administración y milicia) y construcción nacional (cultura), de una parte, y el desarrollo y la estructuración de las democracias de masas, de otra. Con el fin de superar constricciones contextuales a la hora de manejar elementos estructurales sincrónicos y procesos de desarrollo diacrónicos, Rokkan propuso nociones tales como «coyunturas críticas» *(critical junctures)* y «enfriamiento» *(freezing)* de estructuras y fronteras.

4. **Democratización y actores políticos**

La interpretación hecha por Rokkan de la democratización política de masas se relaciona con el desmantelamiento de las fronteras internas *(internal boundaries)*, o la remoción de las barreras o umbrales *(thresholds)* que impiden la entrada o integración en un sistema político dado. En este punto, el interés por las transiciones democráticas y los procesos de consolidación de la democracia ha empeñado a no pocos sociólogos políticos en sus trabajos comparativos. Entre éstos, quizás haya sido Juan José Linz uno de los que mayor tiempo y ahínco haya invertido sobre estos temas en los últimos decenios. Su obra sobre la democratización, que se examina brevemente a continuación, ha estimulado considerablemente la investigación tanto en los países desarrollados como en aquellos en tránsito.

El sociólogo político español[18] se ocupó del tema del autoritarismo que, posteriormente, derivó su atención a la transformación de regímenes autoritarios en democráticos, así como de la eventual quiebra de la democracia.[19] Sus estudios sobre presidencialismo, el parlamentarismo y la estabilidad democrática representan una continuidad en su interés por el análisis de las condiciones sociales y políticas para la viabilidad de la democracia.

Por paradójico que se antoje, el consejo de Linz para los estudiosos de la democracia es que inicien su labor con un análisis del proceso gubernamental y del papel de los políticos y líderes políticos en su relación con el público, en general, y los expertos, en particular. El análisis del gobierno efectivo puede enfatizar aspectos de desarrollo económico modernizador,[20] de valores de cultura política,[21] de capital social,[22] o de revitali-

18. Nacido en Bonn en 1926, Juan José Linz ha desarrollado la mayor parte de su carrera académica en los Estados Unidos, aunque ha mantenido un permanente contacto con los colegas e instituciones españoles.
19. Linz, J. J. (1987); Linz, J. J. y Stepan, A. (1996).
20. Lipset, S. (1960).
21. Almond, G. y Verba, S. (1965).
22. Putnam, R. (2000).

zación comunitarista.[23] Linz insistirá en la necesidad de observar el flujo constante —«ascendente» y «descendente»— en todo lo que afecta a la creación de una sociedad fiscalizadora del liderazgo político y pronta a apoyar políticas responsables. Para ello el factor «sociotrópico» de la política, mediante el cual los ciudadanos empáticamente valoran la actuación de sus representados al margen de su particular situación personal o familiar, cobra un indudable interés analítico interpretativo. Subyace en dicho factor una separación entre las organizaciones sociales primarias y aquellas secundarias, entre las cuales destaca el estado.

Sin estado no puede haber democracia, pero los estados no son siempre estados-nación. En realidad, la mayor parte de los países son multinacionales, multilingües y multirreligiosos. Por ello la asunción de una identidad nacional exclusiva legitimadora de la democracia liberal —según la tradición jacobina— no puede ser el único requisito político para cimentar una politeya estable y libre.[24] Ciertamente, los gobiernos democráticos son responsables en buena medida de cómo funciona el estado, poseyendo una cierta capacidad de reforma. Empero, la tarea de la construcción estatal es más compleja, parsimoniosa y difícil que el mero establecimiento de las instituciones centrales de la democracia política. Ya Schumpeter, en su lista de los cinco requisitos para el sostenimiento de la democracia, mencionaba la disponibilidad de una acción pública y una burocracia capaz, servicial y relativamente autónoma.[25]

Permeando la mayor parte de los estudios sociológicos políticos se observa un empeño por ir más allá de la mera descripción de los textos legales, para analizar la dinamicidad de los procesos y la verdadera naturaleza de los acuerdos y encajes políticos sustentadores de la legitimidad formal.[26] En no pocos casos se hace muy conveniente tener en cuenta la dimensión histórica para comprender la sedimentación política de los cambios sociales. Se pretende, en suma, «ver más allá» de lo que los materiales del derecho político y constitucional ponen a disposición de los estudiosos de la «cosa pública». El deseo por explicar la dinamicidad de los procesos políticos exige una atención superadora de las meras interpetaciones semánticas de los textos legales. En España, por ejemplo, la palabra «federal» no aparece en el texto de la Constitución de 1978, ni en el cuerpo legislativo posterior. Según esta realidad *de jure* sería impropio considerar al sistema español como federal. Sucede, sin embargo, que *de facto* los acuerdos y encajes subyacentes al entramado constitucional satisfacen el criterio básico federal de «gobierno compartido y gobierno autónomo» *(shared rule and self rule)*.[27]

La sociología política procura estar bien atenta a descifrar el sentido de las interacciones sociales y los acuerdos —en no pocas ocasiones im-

23. Etzioni, A. (1996).
24. Linz, J. J. (1997).
25. Schumpeter, J. (1942); Beltrán, M. (2000).
26. Cfr. Tilly, C. (1984); Sartori, G. (1994).
27. Moreno, L. (1997).

plícitos o no expresados formalmente— que configuran las bases sociales de la vida política. A tal fin se emplean todos los métodos de investigación sociológica disponibles: estudios caso, encuestas de opinión, entrevistas en profundidad, grupos de discusión, observación participante, evidencia documental, análisis de contenidos, evaluación de políticas, o modelización matemática de procesos de toma de decisión y de resultados de políticas públicas. Son todos ellos útiles metodológicos profusamente usados para la comprensión de una realidad sociopolítica siempre dispuesta a ofrecernos una perspectiva insospechada.

Colofón

Tras la Segunda Guerra Mundial, el influjo de las escuelas de científicos sociales norteamericanas, en general, y de los sociólogos políticos estadounidenses, en particular, ha sido muy notable en Europa y el resto del mundo. En ocasiones tal influjo ha llegado a asumir proporciones de hegemonismo académico estableciendo cánones de excelencia incontestados. Sucede, sin embargo, que buena parte de sus útiles epistemológicos y metodológicos se han visto a menudo condicionados por una realidad social con características no siempre homologables a las del Viejo Continente. En otros casos se ha tratado de aplicar visiones y enfoques simplemente inconmensurables con los contextos en otros países menos desarrollados o con características culturales diversas.

Considérese, por ejemplo, que la teoría funcionalista se han mostrado en no pocas ocasiones como ahistoricista (ello ha sido más explícito en sus variantes conductista y difusionista). Para los funcionalistas más beligerantes la historia es una mera sucesión de eventos que, merced a la ausencia de replicabilidad, no permite comparaciones y generalizaciones. Generalmente han asociado la historia con sociedades primitivas y premodernas, por lo que su estudio debería dejarse a los antropólogos culturales. El énfasis cuantitativo y neopositivista está implícito en estas consideraciones, constituyendo uno de los rasgos más característicos de la contemporánea ciencia social estadounidense.

Conviene por ello contextualizar las investigaciones de la realidad social como paso previo a la generalización de explicaciones y prescripciones sociopolíticas. Así, por ejemplo, se ha hablado de un nuevo comunitarismo en las democracias industriales avanzadas. Resulta necesario cualificar tales asertos cuando se examinan países de una larga singladura histórica con fuertes recursos identitarios y culturales de base comunitaria y local, o con un dilatada tradición de valores republicanos. Los influyentes análisis de sociólogos y politólogos norteamericanos caben ser enmarcados en buena medida como «actos reflejos» normativos ante fracturas sociales apremiantes (criminalización), respuestas instrumentales ante las constricciones urbanísticas (zonas residenciales suburbiales), o instancias de socialización alternativas a las prácticas sociales imperan-

tes (individualismo posesivo). Pero no siempre tales condicionamientos reactivos deben ser transpolados a otras sociedades como puede ser el caso de las activas comunidades «locales» europeas.

Cabe considerar como insatisfactorio el intento de constreñir objetos de estudios complejos y dinámicos en mapas tipológicos ideales, o inferir de fenómenos sociales contextualizados modelos explicativos universales. La evolución social es compleja, lo que implica que la linearidad o secuenciación debe ser considerada con mayor rigor y precisión, si tal tarea es en modo alguno posible. No en vano los sistemas sociales son sistemas caóticos, adaptativos y de naturaleza compleja condicionados por la no-repetitividad de la historia, el papel de las singularidades históricas, la naturaleza no-teleológica de los procesos dinámicos, o la sedimentación de rasgos o características propios.

En los últimos lustros, la refutación de teorías omnicomprensivas y el examen de los efectos de la globalización han emplazado a los científicos sociales, en general, y a los sociólogos políticos, en particular, a elaborar nuevos marcos de comprensión y explicación de la vida social. Dentro de esta tendencia por renovar perspectivas y paradigmas en el análisis de la interacción entre política y sociedad cabe destacar, como hemos expuesto, la escuela del llamado «neoinstitucionalismo». Pero allende los confines estadounidenses, a menudo se ha tratado de un mero ejercicio de replicación semántica con la asunción acrítica de expresiones que han hecho fortuna en los círculos académicos internacionales. En Europa, por ejemplo, donde las «viejas» instituciones han venido conformando y han sido el resultado secular de la moderna vida política, tal entusiasmo doctrinal no deja de ser paradójico y hasta sorprendente. El reflejo de lo «nuevo» parece haber eclipsado la raigambre de lo «viejo».

Como he señalado anteriormente, la labor de Stein Rokkan ha sido importante en su afán por incentivar los estudios sociopolíticos en los foros académicos internacionales[28] y en su capacidad de propuesta para la renovación de categorías analíticas. No obstante, el enfoque de Rokkan puede ser igualmente criticable por una cierta minusvaloración de los factores contigenciales y del albedrío humano en pos de un «elegancia» por la sistematicidad expositiva. Y es que el papel de los actores sociales en los resultados y productos históricos, así como la cuestión de las opciones disponibles y los motivos para la acción institucional y política, son cruciales áreas de observación en la conjunción entre política y sociedad. En base a ello los modelos rokkanianos también han sido objetados por su estaticidad, una acusación de tipo genérico que, no obstante, podría ser extensible a la mayor parte de la investigación comparada realizada en los últimos decenios.

28. El académico noruego se entregó a la diseminación científica y contribuyó de manera eficaz a la expansión de organizaciones académicas tales como la Asociación Internacional de Sociología (ISA), la Asociación Internacional de Ciencia Política (IPSA), y el Consorcio Europeo de Investigación Política (ECPR).

En no pocos estudios de índole comparada se denota una pulsión por el establecimiento de imperativos analíticos en la tipificación ideal de lo que ha venido en denominarse «la buena sociedad». La mayor centralidad en el estudio del estado y sus instituciones —tanto de su génesis como de sus efectos— ha desviado con harta frecuencia la atención sobre las bases sociales de la vida política. Así, y tras colegir la pluralidad en la textura de nuestras sociedades se ha proclamado muy a menudo que la unidad estatal sólo puede ser preservada mediante la consolidación de un tipo de autoritarismo hegemónico, única alternativa a la disgregación y anomía sociales.

Sin embargo, Juan José Linz, quien en su momento apuntó buena parte de las características de los regímenes políticos autoritarios, ha señalado que el acuerdo, la cooperación y el pacto no sólo constituyen una manera de superar conflictos y enfrentamientos en las politeyas plurales, sino que auspician una profundización de la democracia al facilitar un acceso más efectivo de la sociedad civil en la formación de decisiones políticas e institucionales.

Es inevitable que los sociólogos políticos pretendan dar soluciones a los defectos y carencias de la vida social que analizan. Su «rapto normativo» *(normative capture)* en no pocas ocasiones hace derivar su tarea científica hacia la formulación de propuestas de reforma social desde posiciones de abstracción intelectual. Como expertos conforman visiones e intereses que a menudo alimentan ideologías y programas partidarios. Son precisamente la pluralidad de enfoques y el rigor científico los que se conjugan en una pugna constante por la comprensión de la vida social.

Bibliografía

Allardt, Eric (1987): «Political sociology», en Bogdanor, Vernon (ed.), *Blackwell Encylopaedia of Political Institutions*, pp. 474-76, Oxford, Blackwell (ed. castellano, 1991), *Enciclopedia de las instituciones políticas*, Madrid, Alianza.

Almond, Gabriel y Verba, Sydney (1965): *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*. Boston: Little, Brown & Co. (ed. castellano: 1970, *La cultura cívica: estudio sobre la participación política en cinco naciones*, Madrid, Euroamérica).

Beltrán, Miguel (2000): *La acción pública en el régimen democrático*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

Benedicto, Jorge y Morán, Mari Luz (eds.) (1995): *Sociedad y política. Temas de sociología política*, Madrid, Alianza.

Bottomore, Tom (1979): *Political Sociology*, Londres, Hutchinson (ed. castellano, 1982, *Sociología política*, Madrid, Aguilar).

Colomer, Josep Maria (2001): *Instituciones políticas*, Barcelona, Ariel.

Crick, Bernard (1964): *In Defence of Politics*, Londres, Penguin (ed. castellano, 2001, *En defensa de la política*, Barcelona, Tusquets).

Dahl, Robert (1961): *Who Governs? Democracy and Power in an American City*, New Haven, Conn., Yale University Press.

— (1963): *Modern Political Analysis*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall.
— (1971): *Poliarchy. Participation and Opposition*, New Haven, Conn., Yale University Press (ed. castellano, 1990, *La poliarquía: participación y oposición*, Madrid, Tecnos).
Dowse, Robert y Hughes, John (1972): *Political Sociology*, Londres, John Wiley & Sons (ed. castellano, 1975, *Sociología política*, Madrid, Alianza).
Etzioni, Amitai (1996): *The New Golden Rule. Community and Morality in the Democratic State*, Nueva York, Basic Books (ed. castellano, 1999, *La nueva regla de oro: comunidad y moralidad en una sociedad democrática*, Barcelona, Paidós).
Flora, P.; Kuhnle, S. y Urwin, D. (eds.) (1999): *State Formation, Nation-Building and Mass Politics in Europe. The Theory of Stein Rokkan*, Oxford, Oxford University Press.
Giner, Salvador (1999): *Historia del pensamiento social* (10.ª ed.), Barcelona, Ariel.
— (2002): *Teoría sociológica clásica*, Barcelona, Ariel.
— y Moreno, Luis (comps.) (1990): *Sociología en España*, Madrid, CSIC.
— y Pérez Yruela, Manuel (1979): *La sociedad corporativa*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.
Hirschman, Albert (1970): *Exit, Voice, and Loyalty: Responses to Decline in Firms, Organizations, and States*, Cambridge, Mass., Harvard University Press (ed. castellano, 1977, *Salida, voz y lealtad. Respuestas al deterioro de empresas, organizaciones y estados*, México, DF:, Fondo de Cultura Económica.
Koelbe, Thomas (1995): «The New Institutionalism in Political Science and Sociology», *Comparative Politics*, 27 (2): pp. 231-243.
Lasswell, Harold (1950): *Who Gets What, When, How*, Nueva York, P. Smith.
— y Kaplan, Abraham (1950): *Power and Society: A Framework for Political Inquiry*, New Haven, Conn., Yale Univerity Press.
Lijphart, Arend (1999): *Patterns of democracy: Government Forms and Performance in Thirty-six Countries*, New Haven, Conn., Yale University Press (ed. castellano, 2002, *Modelos de democracia. Formas de gobierno y resultados en treinta y seis países*, Barcelona, Ariel).
Linz, Juan José (1987): *La quiebra de las democracias*, Madrid, Alianza.
— (1997): «Democracy Today: An Agenda for Students of Democracy», *Scandinavian Political Studies*, 20 (2): pp. 115-134.
— y Stepan, Alfred (1996): *Problems of Democratic Transition and Consolidation: Southern Europe, South America and Post-Communist Europe*, Baltimore, Md., The Johns Hopkins University Press.
Lipset, Seymour (1960): *Political Man. The social bases of politics*, Nueva York, Doubleday (ed. castellano, 1977, *El hombre político. Las bases sociales de la política*, Buenos Aires, Editorial Universitaria).
— (1985): *Consensus and Conflict: Essays in Political Sociology*, New Brunskwick, NJ., Transaction Books.
Merton, Robert (1961): *Social Theory and Social Structure*, Glencoe, Ill., Free Press (ed. castellano, 1964, *Teoría y estructura sociales*, México, DF, Fondo de Cultura Económica).
Moreno, Luis (1997): *La federalización de España. Poder político y territorio*, Madrid, Siglo XXI (ed. inglés, 2001, *The Federalization of Spain*, Londres: Frank Cass).
Murillo Ferrol, Francisco (1963): *Estudios de sociología política*, Madrid, Tecnos.
Olson, Mancur (1965): *The Logic of Collective Action: Public Goods and the Theory*

of Groups, Cambridge, Mass.: Harvard University Press (ed. castellano, 1992, *La lógica de la acción colectiva. Bienes públicos y la teoría de grupos*, México, DF, Limusa).

Pizzorno, Alessandro (ed.) (1971): *Political Sociology: Selected Readings*, Harmondsworth, Penguin

Putnam, Robert (2000): *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American community*, Nueva York, Simon & Schuster (ed. castellano, 2002, *Solo en la bolera (colapso y resurgimiento de la comunidad norteamericana)*, Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores).

Sartori, Giovanni (1994): *Comparative Constitutional Enginering: An Inquiry into Structures, Incentives and Outcomes*, Nueva York, New York University Press (ed. castellano, 1994, *Ingeniería constitucional comparada: una investigación de estructuras, incentivos y resultados*, México, DF, Fondo de Cultura Económica).

Schumpeter, Joseph (1942): *Capitalism, Socialism and Democracy*, Nueva York, Harper & Brothers (ed. castellano, 1968, *Capitalismo, socialismo y democracia*, Madrid, Aguilar).

Tilly, Charles (1984): *Big Structures, Large Processes, Huge comparisons*, Nueva York, Russell Sage Foundation (ed. castellano, 1991, *Grandes estructuras, procesos amplios, comparaciones enormes*, Madrid, Alianza).

Cuarta parte

CAPÍTULO 20

MACROSOCIOLOGÍA: MODERNIZACIÓN, HISTORIA Y EVOLUCIÓN

por SALVADOR AGUILAR y SALVADOR GINER

1. Sociología y evolución

La macrosociología es aquella rama de la disciplina que trata de los fenómenos sociales en su conjunto e interdependencia en ámbitos de gran agregación. Indaga la dinámica y estructura de grandes formaciones sociales. Así, analiza clases sociales, modos de producción y consumo, sociedades enteras, grandes organizaciones, civilizaciones. Dentro de tal perspectiva intenta averiguar también cómo y por qué las comunidades humanas de gran dimensión que han aparecido en el curso de la prehistoria y la historia han organizado sus formas de vida de la manera que conocemos. Obedece a una mirada a los fenómenos sociales como fenómenos societarios, es decir, los que emergen como resultado y efecto de la existencia de esa sociedad en tanto que *sistema* organizado de vida. Trátase de una mirada que ha impregnado la tradición sociológica desde sus más remotos orígenes. Nada más natural que, en su estela, los investigadores se ocuparan de la evolución general de la humanidad, esto es, de la sucesión de formas de organización social en el tiempo histórico y de su interpretación como un continuo con algún significado inherente —dotado de cierta coherencia interna y tal vez algún sentido— o, alternativamente, como una sucesión discontinua y quizás aleatoria. Este afán por entender y explicar, con la debida cautela científica, la sociedad humana en su conjunto ha sido siempre propio de la sociología.

Desde su eclosión en los siglos XVIII y XIX, la sociología se forjó como disciplina intelectual mediante un esfuerzo por elaborar una teoría fehaciente de los fenómenos macrosociales y la evolución histórica de la humanidad. Este empeño no agotaba las demás ambiciones cognoscitivas y morales de la naciente disciplina. No obstante, ocupaba un lugar nuclear en las aspiraciones de sus fundadores. Pensadores, a la par que sociólogos, tan cruciales para el pensamiento moderno como lo fueran Auguste Comte, Karl Marx y Herbert Spencer, trazaron en el siglo XIX vastos es-

quemas evolutivos cuya aspiración era explicar el trayecto histórico de conjunto de la especie humana. Lo hicieron, cada uno desde su perspectiva, mediante el uso paciente y no siempre riguroso (al menos desde los estándares de la historiografía moderna) de los materiales que iba poniendo a su disposición la pesquisa histórica, arqueológica, antropológica y en general científica de su tiempo. Aunque muchas de sus aportaciones han quedado obsoletas a causa de descubrimientos y avances posteriores, algunas de sus intuiciones y teorías pertenecen al acervo de hipótesis sugerentes e instrumentos de análisis con los cuales todavía trabajamos. Ello es especialmente cierto en el caso de Karl Marx.

Si bien excepcionales autores como éstos no se arredraron ante la perspectiva de trazar un esquema sobre la evolución completa de la historia de la humanidad, su atención principal se concentró en la descripción y explicación de los orígenes y desarrollo de las fases más recientes a través de las cuales ciertas sociedades —las que por comodidad, pero sesgadamente, llamamos «occidentales»— fueron abandonando el mundo tradicional para entrar en el de una mayor democracia política, secularidad cultural, conocimiento científico acrecentado y modo industrial de producción. Ya algunos sociólogos coetáneos suyos —Tocqueville, entre otros— habían empezado a abstenerse de especular sobre el vasto proceso histórico que abarca toda la vida de la humanidad para ceñirse al esfuerzo por explicar únicamente su último estadio, aquel cuyo transcurso estos sociólogos del período clásico estaban literalmente presenciando. Así, la presuntamente inevitable transición de las sociedades aristocráticas a las democráticas, analizada por Tocqueville, representa el nacimiento de este nuevo enfoque, que aunque vasto y también macrosocial, es mucho más cauto y circunscrito que el anterior.

Éste sería, precisamente, el que predominaría en la sociología clásica de los decenios siguientes. Obras como *Comunidad y asociación* de Ferdinand Tönnies (1887), *La división social del trabajo* de Émile Durkheim (1893), la *Historia económica general*, de Max Weber (de 1919-1922), así como su *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* de 1904-1905, y la *Filosofía del dinero* de Georg Simmel (1900) constituyen hitos del pensamiento sociológico dedicados a explicar lo que más tarde la disciplina conocerá como *proceso de modernización*. Y a explicar, a un tiempo, todo un macroproceso evolutivo que ha sido decisivo para la constitución y dinámica del mundo de hoy.

Sobre esos esfuerzos se elevará gran parte de la sociología posterior, hasta nuestros días. Hoy sabemos, sin embargo, que el proceso genérico de modernización ha dado lugar no a uno, sino a varios procesos de reconfiguración societaria. Cuando menos tres: el capitalismo industrial democrático, el despótico reaccionario, y el experimento de socialismo estatalista. Ante la aceleración de la mundialización contemporánea, tal vez nos encontremos hoy ante un cuarto proceso de modernización. Somos más conscientes, simultáneamente, del injustificado etnocentrismo de una perspectiva eurocéntrica del proceso de modernización, cuando los

indicios de que disponemos indican que algunas civilizaciones (China) estuvieron a un paso de adelantarse a Europa por esa senda.

Tratar de la modernización equivale a tratar, de alguna manera, de mudanza social y evolución. Y de su origen. Entraña volver la vista atrás, preguntarse por qué tuvo lugar, dónde, en el seno de qué sociedades y por qué en unas sí, en otras no y en unas terceras de modo defectivo o incompleto. En el transcurso de su reflexión sobre la evolución de las sociedades y la modernización europea, la tradición sociológica ha ido identificando con lentitud los datos problemáticos y su eventual solución, hasta la era contemporánea. Como en otras disciplinas, con frecuencia hace falta toda una generación para comprender cabalmente uno solo de los planteamientos erróneos con que se empezó a abordar un proceso de dimensiones gigantescas, como es el caso.

La indagación sobre el trayecto evolutivo de las sociedades humanas se enfocó erróneamente, según creemos saber hoy, como mínimo en tres puntos nodales que se corresponden con respuestas a estas preguntas: ¿Qué es lo que evoluciona? ¿Es el cambio social idéntico a la evolución? ¿Posee una dirección el trayecto evolutivo? (O, dicho de otra forma, ¿es un proceso continuo e inmanente o discontinuo y contingente?) La explicación satisfactoria de la modernización depende en buena medida de cuál sea la respuesta correcta a estos interrogantes.

La sociología del siglo XIX estableció muy pronto que el objeto de la evolución macrosocial eran «sociedades» entendidas como unidades discretas en gran parte coincidentes con los contornos del emergente estado-nación. Autores como Charles Tilly e Immanuel Wallerstein, entre otros, han puesto de relieve, sin embargo, la endeblez teórica y metodológica de tal enfoque: las sociedades no son objetos circunscritos o confinados (como lo son los estados nacionales) sino conjuntos de relaciones sociales que atraviesan las fronteras administrativas y, complementariamente, no pueden analizarse en sí mismas, aisladamente, sino como componentes de un sistema de sociedades más amplio (en el límite, mundial). Más allá de las coyunturas internacionales, ese sistema posee alguna propiedad estructural sobre ellas. El objeto de la evolución no son sociedades aisladas, sino la forma específica en que comunidades humanas de gran dimensión vertebran sus relaciones sociales y, por tanto, se dotan de una estructura social general (lo que el antropólogo Alfred Radcliffe-Brown [1881-1955] denominó «la forma de la estructura», la propia, por poner un ejemplo, del capitalismo democrático de base industrial). El objeto de la evolución, en macrosociología, no son unidades políticas o regiones económicas aisladas; son las formas de organización social que la humanidad ha generado, así como la interacción y la interpenetración a través del tiempo de sus instituciones, colectividades e individuos. La gama de variación cultural de las sociedades humanas es prácticamente infinita, pero su gama de variación socioestructural no lo es. Como resume bien Ernest Gellner (1925-1995), a grandes trazos la humanidad ha pasado claramente por una pauta de caza y recolección, otra de sociedades agrarias y otra de sociedades industriales.

Durante largo tiempo, las escuelas sociológicas dominantes entendieron que interrogarse por la evolución era también preguntarse por el cambio social. El cambio social *era* la evolución. La propuesta era incorrecta. Primero, por no distinguir entre clases o suertes de cambio social, cuando no todos son pertinentes para indagar acerca de la evolución social de la especie humana. Son los cambios de estructura, de tipo o los acaecidos dentro del tipo (como señaló Talcott Parsons, 1902-1979), los que pueden permitir comprender eventualmente el fenómeno. Los cambios menores, aquellos que no afectan la forma de la estructura social, aquellos que la sociología ha denominado «proceso social», como el relevo demográfico o las prácticas matrimoniales, conducen con frecuencia a la impresión —errónea— de que, en términos macrosociales, (casi) todo es cambio o está en proceso de transformación. Como recuerda Robert Nisbet (1913-) sabemos hoy que es más cierto que, habitualmente, (casi) todo es persistencia, con una excepción notable, que exige explicación, a saber, precisamente el proceso de la modernización, ya mencionado y al que volveremos de nuevo. En segundo lugar, la propuesta era incorrecta, también, porque el enfoque inherente a la misma induce a un tipo de análisis social forzosamente próximo a la filosofía de la historia y extraño a la tradición sociológica dominante, que se basa en establecer fundamentos empíricos para las teorías. Tiene, además, un desgraciado efecto teórico secundario: ubica la categoría de «cambio social» en un registro al que es prácticamente imposible aplicar el modelo sociológico basado en la verificación empírica. Como resultado de ambas deficiencias, la sociología permaneció durante el siglo XIX y muchas décadas del XX entregada con pasión a la construcción de tipologías abstractas y supuestas series evolutivas que pretendían describir el «cambio social» (la evolución), lastrada para abordar el estudio del cambio macrosocial con instrumentos parejos a los aplicados, por ejemplo, al estudio de la familia o de los movimientos sociales. El caso de un teórico de gran ambición como fue el recién mencionado Parsons ilustra bien esta tendencia. Parsons establece una teoría de la progresión de tipos de sociedad, con su distinción entre sociedades «primitivas», «intermedias» y «modernas», pero no una teoría del cambio social. (Una taxonomía, una clasificación, puede llegar a ser muy iluminativa, pero no es una teoría.) La corriente que hoy empieza a ser, si no dominante, muy influyente, se inclina contrariamente por aplicar al estudio del cambio social los mismos instrumentos y orientación empírica característicos de la disciplina. Aplicarlo, no al cambio social en general (como tal, no existe, aduce con razón Tilly), sino a cambios específicos y observables. De esta renovadora corriente de opinión, y sobre los hombros de Marx y Weber, nace la sociología histórica contemporánea, así como algunos de los estudios sociológicos emblemáticos de nuestra era.

Para entender bien este giro orientativo, el alcance de esta mudanza teórica, conviene recordar algunas cosas. Por lo pronto, la dirección (mejor dicho, la direccionalidad) de la evolución, que es objeto de debate desde hace siglos: ¿va la historia humana hacia algún «sitio»?, ¿posee un sen-

tido determinado?, ¿una finalidad? El mismo Leibniz, al proponer que la historia nunca da saltos (y es, por tanto, un proceso continuo), sintetizaba un punto de vista que ha impregnado también a la sociología, clásica y moderna. La perspectiva es ésta: todo muda, todo está en proceso de cambio y la acumulación de múltiples y minúsculas transformaciones acaban produciendo cambios de gran calado, cambios de estructura. Éstos, se asume, son fundamentalmente endógenos, es decir, generados por la propia estructura social de una comunidad dada. Son inmanentes, son un despliegue natural de unas propiedades inherentes de carácter universal. También son ciertamente progresivos: como ya señalara el sociólogo evolucionista Herbert Spencer (1820-1903), las sociedades humanas transitan desde lo pequeño a lo grande, de lo simple a lo complejo, de la escasez y penuria a la prosperidad, del oscurantismo al conocimiento.

La renovación intelectual de la tradición sociológica reciente se mueve hacia otras coordenadas. No reconoce, en primer lugar, credibilidad alguna a la noción de inmanencia sugerida por las filosofías de la historia y la tradición sociológica evolucionista. Es decir, la idea de que hay alguna fuerza motriz universal que impulsa la historia y unifica las civilizaciones conocidas, algo por sí mismo inverificable, se considera insensata. La noción de que los cambios importantes se generan en y por la propia estructura de una sociedad se considera aplicable a unos pocos casos excepcionales (el paso del capitalismo industrial al postindustrialismo, por ejemplo). Es más habitual que sean resultado del influjo o impacto de ciertas intrusiones externas que suspenden o al menos interrumpen la vigencia de la norma (así, la conquista española del Perú en el siglo XVI). Son *acontecimientos* exógenos imprevistos (Nisbet) producto de la interacción social los que principalmente contribuyen a desencadenar el cambio social o imponen una mudanza súbita y radical. El terreno apropiado de estudio del cambio social es la historia, no la construcción de tipologías abstractas.

2. Evolución y evolucionismo

El influjo de los pensadores que hemos citado, cuya obra cabalga entre el siglo XIX y el XX, sobre lo que ha venido después es tan considerable que alguien ha dicho, y no sin cierta razón, que la sociología es la ciencia social cuya mayor preocupación reposa sobre el análisis y explicación del proceso de modernización del mundo. Si bien es cierto que gran parte de la sociología ha prestado atención a fenómenos de mucha menor vastedad, el estudio de fenómenos agregados y complejos, y sobre todo el paso de lo que han venido en llamarse sociedades tradicionales a sociedades avanzadas, ha continuado atrayendo la atención de sociólogos y sociólogas con incesante vigor. A la vez, la tasa de descubrimientos y generación de indicios nuevos que propulsan la indagación, procedentes de la arqueología, paleontología, historiografía y la sociología y la demografía

históricas más recientes, ha crecido exponencialmente durante la segunda mitad del siglo XX hasta hoy. Los datos básicos de la evolución de las formas de organización social en la historia se han visto reforzados.

La existencia de una evolución entendida en estos términos no se pone ya en duda y configura una secuencia relativamente homogénea. La interpretación de los datos disponibles es, sin embargo, plural al tiempo que enlaza con las tendencias preexistentes en el seno de la teoría social. La renovación de los datos y enfoques de estudio sobre la secuencia evolutiva general ha consistido en introducir claridad y especificación en el contenido de la categoría «sociedades tradicionales o premodernas», por un lado, y en deslindar los diversos proyectos de modernización que se han producido en la era moderna en el seno de las sociedades de influencia europea, por otro. La vieja noción de «sociedad tradicional» —ampliamente usada en ciencia social durante largo tiempo— albergaba objetos tan patentemente diversos o hasta antitéticos como el feudalismo europeo, los estados tradicionales, las tribus llamadas primitivas y los grandes imperios preindustriales. Y la de «sociedad moderna» no le iba a la zaga, al abarcar desde el capitalismo industrial liberal clásico hasta el postindustrialismo, pasando por las sociedades de modelo soviético, la Alemania nazi y el fascismo residual de tipo clerical del régimen franquista español (1939-1975). La conclusión es que la ciencia social de hoy no considera ya tradición y modernidad como polos mutuamente excluyentes sino, tal vez, como una metáfora o imagen sencilla que permite evocar el cambio de escala que se produce desde el siglo XVIII europeo en adelante (con raíces algo anteriores, en el Renacimiento), haciendo hincapié, por otro lado, a efectos de estudio, en la pluralidad de *tipos específicos* y diferenciados que conocemos.

No obstante, si bien hay un razonable acuerdo sobre la secuencia evolutiva general y sus puntos nodales, no lo hay sobre cómo interpretarla. En esta importante cuestión la ciencia social contemporánea, aunque produce un cambio de orientación notable (la explicación evolucionista progresiva deja de ser dominante), no es mayoritariamente homogénea. Lo que hace es alimentar con nuevos datos y argumentos tradiciones de pensamiento que han existido durante siglos en la teoría social occidental: una potente tradición evolucionista vinculada a filosofías de la historia diversas y que subraya el carácter unilineal del proceso evolutivo (éste sería continuo, incremental y progresivo y su trayecto de obligada observancia por todo tipo de sociedad particular); y una tradición evolucionista multilineal que admite la variedad de vías de desarrollo, que subraya los factores de discontinuidad en el trayecto histórico y que no se pronuncia acerca de su sentido y determinación.

2.1. Precisiones conceptuales

Antes de entrar en la consideración de los diversos intentos de explicación que poseemos sobre estos fenómenos conviene establecer algunas

precisiones conceptuales que nos permitan avanzar por un terreno en el que menudean nociones ambiguas o equívocas. En primer lugar, no significa lo mismo *historia* que *evolución*. La primera se refiere simplemente a la dimensión temporal del trayecto de la especie humana, a su pasado, remoto o reciente. La evolución es otra cosa: es la sucesión en el tiempo de tipos o variaciones de los seres vivientes y de los entes creados por el ser humano. Que existe una evolución en la naturaleza y en la especie humana es hoy un hecho aceptado. Como pertenecientes al reino animal, los humanos se originaron según las condiciones generales de la evolución biológica y zoológica. La aparición misma de la cultura entre nuestros antepasados remotos forma parte de tal evolución y es seguramente anterior al surgimiento del *homo sapiens sapiens*. Más bien éste se hizo posible merced a la aparición incipiente de la cultura entre sus ancestros. Sin embargo, una vez instaurada la cultura en el *homo erectus* cabe preguntarse si nuestras mudanzas morfológicas han sido a su vez influidas por ella, y cómo lo han sido. El hecho de que la cultura nos haya dotado de unas capacidades muy particulares de adaptación ambiental complica la indagación en este terreno, puesto que nuestro equipo genético no es lo único que nos permite habérnoslas con el medio o transformarlo, creando así un nuevo medio, sino que también lo hace la cultura objetivada que emerge de la interacción humana. La cultura misma (la música, las artes, las leyes, las normas a obedecer para convivir, las creencias políticas y religiosas) forma parte de nuestro ambiente. Además, centrándonos en nuestro objeto, es patente que existe no sólo una evolución social y cultural sino también societaria, en forma de tipos diversos de los que se ha servido la especie para vertebrar las formas de vida organizadas que ha practicado. Es en especial esta evolución societaria la que nos permite identificar «la estructura de la historia», por usar la feliz expresión de Gellner.

Un segundo equívoco habitual consiste en confundir *modernidad* y *modernización*. El primero de estos términos designa una época histórica, aquella que ve surgir, inicialmente en Europa, un conjunto de valores secularizados que priman la autonomía del individuo y el control colectivo de los entornos, también los sociales, y su despliegue en mecanismos institucionales para organizar la convivencia colectiva congruentes con esos valores. Sobre este trasfondo, «modernización» es, en cambio, el conjunto de transformaciones sociales que nos permiten pensar que una sociedad «premoderna» o «tradicional» experimenta la mudanza de escala que exigen los valores y creencias de la modernidad cuando se ponen en práctica o se realizan.

Un tercer equívoco conceptual, en fin, se produce entre los términos *evolución* y *evolucionismo*. Este último, para el caso de la teoría social, no sólo significa lo propio del proceso de evolución, sino también una forma particular de interpretar ésta en el seno de la teoría, una cuestión que abordamos a continuación al tratar de las formas con las que se ha interpretado la cruda secuencia evolutiva básica de tipos diversos de formas de organización social.

Varios autores contemporáneos (como Frederick Teggart, Kenneth Bock y Robert Nisbet) han contribuido a esclarecer la existencia en el pensamiento social occidental, no sólo en la sociología, de una poderosa imagen que persiste durante milenios y vincula entre sí ideas y doctrinas aparentemente muy diversas, imagen que Nisbet ha bautizado acertadamente como «metáfora del crecimiento». Se trata de una interpretación de la secuencia evolutiva básica según la cual existe una lógica en el *desarrollo* de la historia humana que permite identificar el ritmo y dirección de dicha evolución, y sobre todo, indicar cuáles son sus rasgos propios. La idea es que hay una analogía básica entre el desarrollo de cualquier organismo vivo y el de las sociedades humanas; que el desarrollo de éstas se produce de manera continua, progresiva y atravesando fases de desarrollo; que es de causación endógena (es decir, promovida por la propia estructura social); y que el desarrollo cultural aparece cuando la sociedad está madura y ha alcanzado la fase apropiada de la evolución. En este contexto, el *evolucionismo* debe distinguirse cuidadosamente de la *evolución* propiamente dicha: evolucionismo significa aquí evolución unilineal y de trayecto preestablecido. Una noción que hermana posiciones intelectuales tan diversas como las de Aristóteles (y su noción de desarrollo o historia natural), San Agustín (y la función que otorga en la historia a la Providencia), los ilustrados europeos del siglo XVIII (y su noción de Progreso) y una parte de la sociología de los siglos XIX y XX (también desarrollista y progresiva). Para mentar de nuevo a los fundadores de la sociología, encontramos que difiere mucho el evolucionismo de Comte —basado en la teoría de que existen varios estadios de desarrollo, ligados a una determinada secuencia de concepciones del mundo y modos de conocerlo— del de Marx —basado en una secuencia de estadios económicos, o modos de producción— y a su vez de otros de la época. Así, Spencer, por ejemplo, más cercano al darwinismo social, lo entendió como un proceso de supervivencia de los más idóneos (*survival of the fittest*, célebre expresión acuñada por él, e incorporada a su teoría por Darwin) en concurrencia universal. Tanto ellos como todos los evolucionistas, incluidos los *neoevolucionistas* posteriores, a partir de Parsons, comparten en mayor o menor medida la noción de que la historia posee cierta estructura y dirección preestablecidas. Los más arriesgados imaginan que posee también un sentido y que conduce ineluctablemente a una situación que es menester definir de utópica y acientífica. Ésta es la interpretación evolucionista unilineal del trayecto de las sociedades humanas que ha dominado el pensamiento social occidental y que ha tenido también gran predicamento en la sociología.

Apoyándose en el sistema teórico de Weber y en algunas de las propuestas de Marx y de Durkheim de signo antievolucionista, la ciencia social del siglo XX (Julian Steward, Marshall Sahlins, Gerhard Lenski, Barrington Moore, entre otros) ha contribuido a construir una interpretación de signo muy diverso. En constante conversación con la sociobiología, la genética, la ecología, y la psicología cognitiva, sus partidarios asu-

men que existe esa estructura de mudanzas a la que llamamos evolución, pero se inhiben ante cualquier versión laica de la Providencia, la predestinación u otras concepciones épicas o mitológicas de una imaginaria marcha de la humanidad hacia una situación futura anunciada. Estos evolucionistas aceptan que todos los seres humanos comparten una sola naturaleza (cuyos rasgos aún no conocemos del todo y que quizás no debiéramos reunir bajo la denominación de «naturaleza») pero que las condiciones ambientales, culturales, lingüísticas, geopolíticas y demás han sido tan variadas que las líneas adaptativas seguidas por cada sociedad concreta exhiben una notable diversidad. Más que una única evolución, lo que ha ocurrido según ellos es un mosaico evolutivo organizado alrededor de unos pocos centros. Tal vez la *mundialización* y la *globalización,* ambas hoy en estado avanzado, hayan permitido por vez primera la interacción de todas las diversas sociedades del mosaico, de tal modo que pueda empezar a hablarse por vez primera de una evolución compartida y simultánea de la sociedad humana. (En torno a ambos fenómenos, muy relacionados entre sí, nos extenderemos en la última sección del presente capítulo.)

La síntesis que emerge contemporáneamente, la *evolucionista multilineal,* sostiene que es observable una evolución a través de la historia de cómo los humanos han estructurado sus diversas comunidades. Es esta evolución la que nos permite siquiera pensar o teorizar el *cambio social* a escala general y de larga duración (es decir, la evolución macrosocial, puesto que *cualquier* cambio no es evolutivo). La evolución es la suma tendencial de muchos cambios y secuencias de cambios. (Sin tendencias y corrientes no puede hablarse de evolución.) Desterradas las nociones más simplistas del pasado remoto de la disciplina, e incorporadas las aportaciones constantes de otras disciplinas, una parte notable de la sociología ha persistido de algún modo en su ambición por elaborar una síntesis de la evolución humana libre de prejuicios tales como el del «progreso inevitable de la humanidad» o el de la existencia de unas presuntas «férreas leyes de la historia», fácilmente cognoscibles según los optimistas autores que las pusieron en circulación (y los ideólogos que las difundieron con apoyo oficial).

Tales enfoques han sido descartados por la sociología más rigurosa. Ha sido así como, a pesar de las enormes dificultades, ésta ha incrementado su saber sobre el denso haz de fenómenos que se refieren a la evolución general de la humanidad a través del tiempo, así como, sobre todo, a los que se ciñen a las causas y dinámica específica del proceso de modernización. Un proceso que se analiza, sea en el seno de sociedades específicas, sea en el marco del despliegue desigual y conflictivo de la modernidad sobre todas las sociedades humanas, es decir, a través del proceso de mundialización. Nuestro interés se concentra solamente sobre esta dimensión más reciente de la evolución de la sociedad humana: la que ha conducido al vasto proceso de modernización todavía en curso, de modo que nuestra atención en lo que sigue se ceñirá a él, en la seguridad, no

obstante, de que constituye un terreno clave para verificar las nociones y distinciones que hemos establecido previamente.

3. La modernización unívoca

Llamamos clásicos a aquellos autores o estudiosos que establecen para una determinada área del saber y la indagación una senda fértil y sugerente para las generaciones futuras, a las que brindan fundamentos, aunque queden superados algunos aspectos de su labor con el paso del tiempo. Sin duda, antiguos historicistas evolucionistas, como Comte y Spencer, son clásicos. También lo es Marx. Y lo es ya quien tal vez más agudamente contrastó en el siglo XX con las concepciones de este último, Talcott Parsons. Pronto prestaremos atención a ciertas conexiones y distancias entre ambos sociólogos. Será así porque, por lo que se refiere a la modernización, hay algunas sorprendentes coincidencias de perspectiva entre ellos. El estudio sociológico de la modernización exhibe un punto de inflexión desde mediados de la década de 1960. Con anterioridad a esa fecha, por muy diferentes que sean las escuelas y los enfoques, hay cierta unidad entre todos ellos al caracterizar esa gran transformación histórica de la sociedad que denominamos «modernización». A pesar de notables diferencias de interpretación, hay *una visión casi unívoca*, compartida en gran parte por todos los estudiosos. A ella le dedicamos ahora nuestra atención.

Para empezar, fijémonos en el término mismo de «moderno». A lo largo de los siglos, los habitantes de las tierras europeas han utilizado cíclicamente el término «moderno» (del latín *modernus*) para distinguirse de alguna sociedad o época previa. En el siglo V, por primera vez, para distinguir el presente cristiano de un pasado romano y pagano. En el siglo XII. A finales del siglo XVIII. El término «moderno» denota claramente en sus inicios una especie de conciencia de época, aunque una conciencia mixta. Pretende distinguirse del pasado pero conservando ciertos vínculos con él. El proceso de modernización que nos disponemos a examinar presenta la particularidad de que, por primera vez, esa conciencia de época es tan radical que sólo se tiene a sí misma como referencia. Esta modernización es europea en su origen; se desencadena en su plenitud en la Europa del siglo XVIII y hasta el último tercio del siglo XX; y constituye una gran ruptura. Algunos estudiosos del proceso, como Gellner, la han comparado a un milagro («aconteció en una sola ocasión»), por dos razones: porque el surgimiento de una mentalidad y de unas estructuras sociales superadoras de la cultura comunal y rígidamente individualista, propia de las sociedades agrarias, han tenido que vencer tan formidables obstáculos que era más que improbable que acaecieran; y porque la transición entre los grandes tipos de sistemas sociales, en términos generales, se produce con importantes elementos de aleatoriedad (dado que el sistema «nuevo» no puede ser planeado y conscientemente promovido por y desde el «anti-

guo»). Se trata, empero, de un «milagro» que realza el potencial de autonomía de los seres humanos y que, sin embargo, a la vez, los encadena a nuevas ataduras. En efecto, durante la mayor parte de su recorrido hasta hoy, la modernización es modernización *capitalista*. Algo que subrayará Marx con su cita de Shakespeare en el *Manifiesto Comunista* de 1848 (una fórmula que desde hace una generación se acepta como la metáfora más apropiada para designar la modernidad y que es, a la vez, la mejor metáfora para designar el núcleo del capitalismo): «*todo lo sólido se desvanece en el aire*». La dinámica característica y propia del capitalismo impele a éste a una innovación continua y frenética de los modos de producir y de las formas de vida que, literalmente, desprovee todo objeto (entre ellos, por supuesto, la religión y la familia) de cualquier connotación sagrada (aunque no impida otras formas de sacralización, sobre todo a través de las ideologías).

La modernización fue, por tanto, al menos inicialmente, un proceso histórico que surgió en paralelo y en acomodación o tensión con el capitalismo. Capitalismo y modernización se hallan vinculados el uno con el otro históricamente, mas no son la misma cosa. La modernización es más bien un compendio específico de mudanzas interdependientes que han conducido al mundo de hoy. En términos muy generales, su presencia configura sociedades específicas donde se produjeron los siguientes tránsitos principales y característicos:

1. Un notable *crecimiento poblacional*, fruto de la introducción y difusión de estructuras institucionales de salud pública, estándares de higiene y fármacos de base científica, con la consiguiente caída de las tasas de mortalidad. La familia extensa y autosuficiente deja paso a unidades familiares de pequeña dimensión (la familia nuclear) que son a la vez unidades de consumo. La ciencia social denomina a esta pauta «transición demográfica».
2. Una *renovación de la estructura productiva* de las sociedades que, al desencadenar una dinámica de crecimiento autosostenido, las «desarrolla». En el plano de la *tecnología*, el desarrollo fundamental es la aplicación sistemática del conocimiento técnico (y a menudo, también, científico) a la producción material. No hay que esperar a la revolución industrial propiamente dicha, iniciada en Inglaterra hacia 1750, para percibir esa renovación, como muestran las innovaciones técnicas renancentistas (desde la brújula al uso de la tracción eólica en agricultura: molinos de viento holandeses y castellanos) o diversas reformas económicas (privatización de tierras monásticas en Inglaterra y su entrada en el mercado). En el plano de la producción, la *agricultura* de subsistencia y para el autoconsumo deja paso a la producción para el mercado que usa trabajo asalariado (comercialización de la agricultura), mientras que irrumpe una forma superior de *industria*, la que utiliza prioritariamente energía maquinaria (artefactos mecánicos y máquinas) en lugar de humana y animal, trabajo asalariado (que reúne en concentraciones progresivamente

grandes en plantas industriales y factorías) y que produce bienes y servicios para su venta en mercados anónimos. Finalmente, la explotación agrícola en pequeñas poblaciones característica de la historia previa deja paso al proceso de *urbanización* y el surgimiento de grandes ciudades industriales.

La ciencia social denomina los fenómenos que generan esta pauta «industrialización» y «economía de mercado». Su implantación acaba generando sistemas de «estratificación abierta» (aunque ambos términos son mutuamente contradictorios, se quiere decir que, comparativamente, se introduce una notable movilidad social y geográfica) contrapuesta a los sistemas jerárquicos adscriptivos característicos del mundo premoderno. El hecho de que la conjunción de estos factores prepare el camino para que emerjan sociedades relativamente prósperas (es decir, sociedades donde se genera riqueza y donde ésta se difunde socialmente) hace que este terreno de la producción material destinada a satisfacer necesidades fundamentales se convierta en uno de los dos polos esenciales de la realización de los valores de la modernidad.

3. Los sistemas de autoridad tribales o tradicionales quedan modificados de raíz, y éste es el segundo polo de la transformación. El triunfo de un estado centralista (las monarquías absolutistas que socavan el feudalismo, a lo largo de los siglos XVII y XVIII) mina también el tribalismo y localismo de sus vasallos para ir engendrando la mentalidad individualista moderna, ligada cada vez más a una concepción competitiva del ser humano, en el que el mérito tiende a desvincularse de nociones providencialistas o fatalistas de lo aristocrático y lo plebeyo: comienza así a surgir el individuo moderno, que desembocará eventualmente en el ciudadano propio de las democracias representativas del siglo XX. Surgen así, no sin fricción ni violencia, a menudo revolucionaria, los *sistemas políticos de orientación democrática* diseñados para el cambio de escala que representan las grandes masas de población que se disponen a participar en la vida pública (entre ellas, de manera prominente, las clases populares, que se dotan de sus propias organizaciones y medios de participación política). La modernización política incluye las siguientes innovaciones institucionales: la idea de representación política (o delegación, que se considera indispensable para cualquier práctica democrática en comunidades formadas por muchos millones de individuos), el sufragio universal, los partidos políticos, el estado nacional y de derecho, las burocracias civiles, la noción de representación de los intereses especiales (los grupos de interés), o corporaciones, y finalmente, quizás lo más importante, la vertebración de una poderosa sociedad civil autónoma del poder gubernamental, en la que los ciudadanos se asocian y a partir de la cual, eventualmente, participan en ciertas decisiones políticas vinculantes. La estructura predominante del poder y la autoridad tiende a ser la de la democracia liberal y a organizarse alrededor del estado, los partidos políticos y ciertas asociaciones estratégicas de la sociedad civil.

Este conjunto institucional es heredero directo de las revoluciones americana y francesa de fines del siglo XVIII. Se denomina popularmente,

y por los medios de comunicación, «democracia». La ciencia social adopta habitualmente el término «democracia representativa» o «democracia liberal», aunque la denominación más técnica y precisa es la de *poliarquía*, por usar el término de Dahl y Lindblom (véase el capítulo 19 de este libro, dedicado a la sociología política).

4. En el ámbito simbólico, de las creencias y las ideas, el proceso de *modernización crea un mundo cultural verdaderamente nuevo*. Ante todo, porque los desarrollos descritos en el ámbito político (la liberalización política y la creación al menos relativa de «democracias de masas»; el igualitarismo que impulsa el sufragio universal; la gestión progresivamente racional de la cosa pública; y la aparición de una nueva manera de «hacer política»: la política como actividad y participación cívica de los ciudadanos y ciudadanas) no pueden sino tener como fundamento (y a la vez efecto) individuos cada vez más educados, conscientes de sus derechos, exigentes con su entorno público. En este sentido, algunas innovaciones técnicas, entre las que descuellan la introducción de la imprenta, la contabilidad y la inversión bursátil, inclinan a la población al uso secular del conocimiento, a la cuantificación y a la monetarización y relación contractual entre las gentes. Además, en las sociedades europeas, ciertas corrientes previas, como la Reforma protestante, prepararon el camino para una progresiva individuación y capacidad de abstracción de los seres que las habitan. El resultado ha sido una renovación institucional que tiene mucho, también aquí, de ruptura con el pasado: la generalización del sistema educativo, la superación del analfabetismo, la secularización de los sistemas de creencias, el declive de las religiones tradicionales (y el correspondiente —relativo y lento— paso de las prácticas religiosas al terreno de la vida privada), el surgimiento de nuevos sistemas de comunicación social basados en medios técnicos aparentemente neutrales, es decir, los llamados medios de masas.

La ciencia social carece de un apelativo único e inequívoco para designar todo este importante conjunto de transformaciones. Sin embargo, el resultado final más tangible del proceso de modernización, aquel que lleva más claramente su sello, es la aparición de los *individuos autónomos* y con criterio propio que se expresan en estos nuevos medios culturales modernizados.

Las transformaciones prototípicas de la modernización originaria que acabamos de mencionar configuran algo así como un tipo ideal. Se producen raramente en estado puro, y menos aún, simultáneamente. No poseen un desarrollo pleno en ninguna sociedad concreta, pero, en cualquiera de ellas, los procesos de transición se miden por comparación con esos cambios. Su fría rememoración no puede ocultar a quien leyere que se trata de una transformación gigantesca sólo comparable a la revolución neolítica de hace diez mil años. En efecto, en la evolución de las sociedades humanas se ha producido con ese episodio el advenimiento de una nueva civilización, la que ha venido en llamarse moderna, que repre-

senta una extraordinaria ruptura con los modos anteriores de vida de la humanidad y, en este sentido, como decimos, es por lo menos de igual magnitud que la que llevó a la humanidad del estadio paleolítico al neolítico. No sorprende que el título de uno de los estudios clásicos del siglo XX dedicado a establecer la naturaleza y causas inmediatas de esa mudanza, *La gran transformación*, de Karl Polanyi (1891-1976), haya servido con frecuencia para referirse de modo genérico a lo que la transición originaria a la modernidad ha entrañado para la humanidad.

Dicho esto, la cuestión que nos importa ahora es esclarecer qué interpretación de esa gran mudanza, recién descrita, llevan a cabo los clásicos de la sociología y ciencias sociales afines: qué piensan que es la modernización, cuáles sus desencadenantes principales, cuál su horizonte final.

3.1. ¿Dos concepciones antagónicas?

Para satisfacer en parte esas preguntas nos proponemos contrastar las dos concepciones predominantes a lo largo del siglo XX en torno a la «gran transformación». La de Karl Marx y la de Talcott Parsons, cada una de ellas, naturalmente, heredera a su vez de sus tradiciones respectivas.

Marx y Parsons son en muchos sentidos las antípodas intelectuales. Coinciden relativamente, sin embargo, en una forma de análisis, el análisis funcional, y en la perspectiva o diagnóstico general de qué representa la modernización que se lleva a cabo en convergencia —y, como se ha dicho, muchas tensiones— con el capitalismo industrial emergente. El análisis funcional viene a decir que determinado aspecto estructural de una sociedad bajo estudio está allí y es tal como es porque sirve alguna función que mantiene la estructura social. La versión extrema del funcionalismo —cuyas resonancias se encuentran alguna vez en la obra de Parsons y en alguno de sus correligionarios estructural-funcionalistas— añadiría que, además, ese elemento estructural está allí o aparece precisamente porque sirve a esa función. En este punto crucial, desde luego, la obra de los dos sociólogos no puede estar más alejada (véanse al respecto los capitulos 3 y 5 de este tratado).

La visión de Marx sobre el sentido global del proceso de modernización resulta de su teoría de la historia según la cual, a grandes rasgos, las sociedades humanas, organizadas en «modos de producción», evolucionan como efecto de las contradicciones sistémicas y de los conflictos sociales inherentes a ellas (lo que hoy llamaríamos «acción colectiva»). Se desprende ello de forma especialmente clara de su análisis del colonialismo y las condiciones de vida y expectativas de las sociedades económicamente atrasadas (de Asia y otros grandes enclaves de lo que después, en la década de 1950, empezó a denominarse Tercer Mundo); también se colige de su análisis de las repercusiones de la expansión económica europea sobre esas civilizaciones no europeas. El tono general lo establece el *Manifiesto Comunista* cuando afirma que «la burguesía ha desempeñado en la

historia una función altamente revolucionaria» al destruir todo tipo de relaciones sociales arcaicas para supeditarlas al «frío interés, el cruel "pago al contado"» de su fuerza motriz, a saber, la acumulación de capital. La conclusión para Marx es clara:

> [...] la burguesía arrastra a la corriente de la civilización a todas las naciones, hasta a las más bárbaras... substrayendo una gran parte de la población al idiotismo de la vida rural.

Esta manera de entender la modernización refleja la consistente posición de Marx por lo que se refiere al análisis científico-social del capitalismo y la modernidad que avanza bajo su dominio. La suya es una concepción meridianamente modernista que, a la vez, deslinda e intenta hacer compatibles entre sí la *indignación moral* que cualquier individuo moderno y civilizado experimenta ante los numerosos horrores y servidumbres que para muchos conlleva el avance de la modernización y el reconocimiento del peso *objetivamente funcional* (esto es, contrastado con el progreso férreo de las leyes de la historia y el surgimiento de sistemas sociales cada vez más emancipatorios) que desempeña la modernización capitalista para «despertar» a las poblaciones atrasadas inmersas en estilos de vida arcaicos y congelados en el tiempo, así como para impulsar el trayecto de la humanidad hacia la gran utopía: el igualitarismo comunista y la democracia genuina. La indignación moral, viene a decir Marx, no debe incapacitar al científico social para reconocer los méritos del capitalismo (la *metáfora del espejo*, según la cual los países atrasados pueden observar su propio futuro reflejado en los países europeos donde emerge el capitalismo) como fuerza impulsora del cambio social desde fuera en los lugares donde la transformación por procesos endógenos es inviable (a causa del atraso y del estatismo propio de los pueblos rurales, carentes de un proletariado revolucionario industrial). En conclusión, ante las iniquidades de la modernidad capitalista (internas, en forma de proletariado y alienación, y externas, en forma de agresión y pillaje de los países colonizados de la periferia), Marx no recomienda una ingenua vuelta a los estilos de vida premodernos de encaje directo con la naturaleza, sino que asume que la expansión colonial europea entraña un paso brutal y cruel pero necesario para posibilitar una modernidad socialista futura. Hay indicios de que Marx tiene dudas, en algunos momentos de su vida, sobre esa posición. (El más claro, en su intercambio de correspondencia con la revolucionaria rusa Vera Zasulich, en 1881, donde señala su escepticismo ante cualquier teoría del desarrollo histórico férreamente mecanicista y universal. Algo parecido, precisamente, a lo que sugiere la métafora del espejo.)

La sociología de la modernización posterior es heredera de otras varias teorías clásicas muy descollantes. Destacan la de la diferenciación funcional paulatina y la división social de las tareas (Durkheim), la de la secularización y la ética mundana del trabajo en condiciones de mercado

capitalista (Weber), y la de la implantación paulatina de la abstracción conceptual y la cuantificación a través de la economía monetaria y la vida urbana (Simmel). La riqueza de este legado ha constituido un verdadero acicate para corregirlas, mejorarlas y hasta integrarlas entre sí. Teóricos ha habido, como Talcott Parsons, que se esforzaron por fundir varios de estos enfoques en una sola síntesis, en su caso desde la perspectiva del funcionalismo o estructuralismo evolutivo.

Parsons y la *corriente funcionalista*, escuela de gran influencia dentro de la sociología del siglo XX, se esforzaron por presentar una interpretación del proceso de modernización a través de una visión general de la diferenciación paulatina interna de las estructuras sociales. Diferenciación, según él, «es la división de una unidad o estructura de un sistema social en dos o más unidades o estructuras que divergen en sus características e importancia funcional para el sistema... Sin embargo, un proceso de diferenciación desemboca en un sistema social más evolucionado sólo si cada componente nuevamente diferenciado posee una capacidad adaptativa mayor que el componente que, con anterioridad, llevaba a cabo su función primaria». Una serie de razones (el crecimiento del individualismo competitivo, la difusión de una ética favorable al trabajo y a la acumulación de riqueza por medio de éste, y no mediante herencia, usurpación y títulos nobiliarios, entre otros factores) explican que se produjera en ciertos países occidentales un proceso de *adaptación paulatina* (noción esencial a todo funcionalismo neoevolucionista) que conduce a lo que luego se ha llamado modernidad. Aunque todas las civilizaciones conocen un grado muy elevado de diferenciación y especialización de tareas —por eso suelen llamarse «sociedades complejas»— éstas alcanzan niveles extraordinariamente agudos en Occidente, especialmente en la fase decisiva que conduce a la industrialización, a la que hemos aludido, sobre todo en el noroeste europeo y en Norteamérica. Diferenciación entraña separación funcional. Así, Iglesia y Estado se separan; también lo hacen vida pública y privada, derecho civil y penal, así como tantas otras dicotomías, amén de la proliferación de técnicas, empresas, profesiones, y así sucesivamente. Ello conduce a un espectacular aumento de la producción, así como a la implantación del pluralismo ideológico (especialización de creencias), político (variedad de ideologías) y a la tolerancia (pluralismo de opiniones diversas). La esfera política y la religiosa, por ejemplo, se confunden e interpenetran en las sociedades premodernas o de modernidad muy deficiente. No así en las que han alcanzado la plena modernidad, aunque existan correlaciones e influencias mutuas evidentes entre las diversas esferas de la actividad social.

Parsons representa un esfuerzo notable por teorizar estos procesos, dentro de la herencia de Spencer, Durkheim, y también Weber y por hacerlos compatibles con los conocimientos biológicos y psicológicos contemporáneos. Así, para él, la modernidad corresponde también al predominio de una cierta personalidad (la mentalidad del hombre moderno) y no sólo a un orden estructural de la sociedad como el descrito. En éste los

diversos *requisitos funcionales* de toda sociedad —la economía, la política, la integración mutua, la esfera normativa— se plasman en instituciones muy diversas y en gran medida complementarias.

En Parsons y la mayoría de los funcionalistas todo ello acaece en un proceso de evolución permanente, paulatino y adaptativo. Para él y algunos discípulos suyos, como Neil Smelser (1930-), sólo una sociedad que contenga un grado muy avanzado de diferenciación estructural interna puede dar paso a una revolución industrial: ésta sólo surge de aquélla. (De ahí que según él sea difícil industrializar países «atrasados», mientras que cueste menos hacerlo con otros, como el Japón o la China, en los que exista ya una fuerte división social previa de las tareas y en los que la esfera privada —la empresa familiar, por ejemplo— posea cierta independencia del poder público y del religioso.) A partir de esa noción, Parsons elabora un *paradigma de cambio evolucionista* según el cual cada civilización pasa a estadios superiores de complejidad en momentos críticos, si bien él mismo considera situaciones en las que se producen anquilosamientos y hasta regresiones. En su conjunto, empero, Parsons insiste en que no se detecta ninguna linealidad, y que cada civilización, hasta la irrupción de la occidental capitalista, industrial y parlamentaria, sigue su propia lógica y estadios evolutivos. En la obra de Parsons hay, sin embargo, justo es decirlo, una firme percepción normativa de la civilización occidental como la más paradigmática de todas por lo que a evolución histórica se refiere, como aclaran algunos de sus críticos. Parsons dice proponer un esquema de desarrollo histórico multilineal, aunque lo hace de manera que, a medida que la serie progresa (y la historia transcurre), la evolución se va transformado en un proceso cada vez más unilineal, el representado por la modernización capitalista. Parsons no oculta esa ambivalencia. Mientras que en 1937 abre su famoso manifiesto con una invectiva contra el gran evolucionista clásico Herbert Spencer, su obra tardía se aproxima a su espíritu. Dice:

> Para ser un evolucionista uno tiene que definir una tendencia general en la evolución; no se puede ser un relativista cultural radical que considera que los Arunta australianos y sociedades modernas como la Unión Soviética son igualmente «culturas» auténticas que se tienen que enjuiciar como iguales en todas las dimensiones básicas. Nuestra perspectiva, claramente, implica emitir juicios; por ejemplo, que las sociedades intermedias son más avanzadas que las sociedades primitivas, y que las sociedades modernas... son más avanzadas que las intermedias. He tratado de que el criterio básico que utilizo sea congruente con el que usa la teoría biológica, a saber, que los sistemas más «avanzados» exhiben una capacidad adaptativa generalizada mayor. El presente análisis se diferencia significativamente de las más antiguas teorías evolucionistas en el sentido de que la dimensión desarrollista que uso es perfectamente compatible con la idea de que existe una variabilidad y ramificación considerables entre las líneas de la evolución.

Algunos estructural-funcionalistas de perspectiva analítica más dinámica introducen matices adicionales en la cuestión que estamos exami-

nando. Es el caso de Robert Merton (1910-2003) y también el de Shmuel Eisenstadt (1923), quien se esfuerza por rechazar toda unilinearidad en la evolución de la humanidad, de modo que distingue entre la evolución general de la específica de cada sociedad, y concentra su atención sobre los modos concretos en que acaece la modernización en cada cual. Una cosa es la vía hacia la modernidad tomada por la Europa norteña, y otra muy distinta la ocurrida en la meridional; y más aún la que separa a éstas de Oriente Medio, la India, o Hispanoamérica.

Dentro de esta tradición hay asimismo investigadores que, en lugar de intentar abarcar el conjunto de las grandes dimensiones que componen una sociedad en transición a la modernidad, han tomado sólo una de ellas, para analizar los estadios evolutivos por los que pasa. A guisa de ejemplo puede mentarse a Robert Bellah, cuya visión evolutiva de la religión y las creencias sobrenaturales sigue esta pauta. Dado que las creencias sobre el cosmos y las fuerzas sobrenaturales, así como las conductas que la religión regula, inciden sobre la economía y la política —y hasta pueden fomentar, paradójicamente, el necesario escepticismo y actitud distante ante la magia y la superstición—, se entiende que los sociólogos de la religión se hayan interesado por el peso que ésta tiene en el desencadenamiento de los procesos de modernización (o su capacidad para frenarlos). En el caso de Bellah, además, este proceso es definido neutralmente, para que no se equipare al, mucho más cargado valorativamente, de progreso. Los sistemas de valores tradicionales eran mucho más ultraterrenos que los de las religiones modernas, volcadas mucho más hacia la mejora de las condiciones en la vida terrenal, la justicia social, o la salvación a través del éxito mundano personal (como ya indicó Weber, en este último caso, con respecto al calvinismo), lo cual ha fomentado la transformación moderna. El «desencantamiento del mundo» que fomentan las teologías y religiones abstractas frente a las mágicas y supersticiosas constituye una condición evolutiva previa a toda modernización.

En conjunto, no obstante, el estructural-funcionalismo de filiación parsoniana capta y reconoce valor a la perspectiva multilineal que admite una variedad de caminos para el curso histórico de la modernización; pero su conservadurismo inherente devuelve una y otra vez los estudios de esta tradición hacia la senda unilineal que acaba reconociendo un valor supremo distintivo a la modernización que se lleva a cabo bajo el capitalismo occidental.

Con todas las diferencias entre cada corriente y autor, y con todas las ambivalencias registradas, tanto en Marx como en la escuela parsoniana, todo parece indicar que comparten una imagen o interpretación básica de la modernización que es:

1. *Desarrollista*. El proceso originario de modernización se produce a través de un trayecto que, si bien puede ser muy accidentado (con guerras civiles, luchas de clases e invasiones coloniales), es fundamental-

mente continuo (sólo Marx sostiene que, aun siendo desarrollista, el proceso es discontinuo, intermediado por grandes revoluciones y susceptible de reversión). El proceso, a pesar de las crisis periódicas, se manifiesta en unas etapas de despliegue, expansión y crecimiento.

2. *Progresiva.* Aquellas experiencias de organización societaria con capacidad adaptativa son las que persisten; y sólo se transforman para dar paso a experiencias más complejas y valiosas, siendo la modernización occidental, si no un fin de trayecto, sí una fase avanzada y especialmente paradigmática de la evolución de las sociedades. (La excepción es aquí Weber, quien, con su metáfora de la jaula de hierro, evalúa severamente el camino principal de esa modernidad; también Marx, emite juicios severos en similar dirección.)

3. La interpretación principal de la modernización la caracteriza como, a la vez, *brutal y emancipatoria*. Los modernistas europeos expanden su buena nueva a sangre y fuego y mediante los mecanismos de mercado (la «artillería pesada que derrumba todas las murallas de China» son los bajos precios de sus mercancías, según célebre fórmula del *Manifiesto Comunista*). Los beneficios futuros que la población mundial, especialmente la atrasada, derivará del cambio son indiscutibles y hacen época.

4. En conjunto, con todas las ambivalencias, salvedades y contradicciones, *el trayecto histórico sigue una única línea fundamental*, algo especialmente subrayado por *la* teoría de la modernización que irrumpe, de la mano de popularizadores de la escuela estructural-funcional (el más conocido, el historiador económico W. W. Rostow) durante la guerra fría. Sus factores de impulsión, sus causas desencadenantes primordiales, son la configuración del estado moderno, la instauración de la economía de mercado, la innovación tecnológica y la mentalidad individualista concurrencial, como factores que se combinan en un único haz.

4. **Las sendas divergentes de la modernización**

La versión robusta de una modernización fundamentalmente única y direccional, eurocéntrica, expresada de variadas maneras durante el período clásico de estudios de la modernización recién expuesta, no desaparece entre los años 70 y la actualidad. Pero empieza a resquebrajarse durante la década de 1960 cuando, como en tantas otras cuestiones, se subvierten los paradigmas dominantes y, en el terreno que nos ocupa, se prepara un asalto a la interpretación clásica de la modernización (y a la de la evolución en general). Ello se consuma en los últimos decenios. (A pesar de que emerjan también en ese período, después de 1989, en sentido contrario, unas teorías de la «neomodernización» que enlazan de muchas maneras con la versión estructural-funcional clásica de la modernización). Los estudios emblemáticos que fundamentan ese inicial cambio de paradigma se publican en un lapso aproximado de veinte años, entre 1955 (Julian Steward, *Teoría del cambio de la cultura. La metodología*

de la evolución multilineal) y 1976 (Gerhard Lenski, en *Historia y cambio social*). Las aportaciones decisivas entre ambas fechas son las de Marshall Sahlins y Elman Service (1960, *Evolución y cultura*), Barrington Moore (1966, *Los orígenes sociales de la dictadura y la democracia*) y Robert Nisbet (1969, *Cambio social e historia*).

El cambio de paradigma que estos autores representan se puede sintetizar en tres nociones. La primera, que las ideas de la modernidad se despliegan en varios modelos alternativos —y aun hostiles— de formas de organización social, por lo que puede afirmarse que no hay una modernización sino varias. La modernización presenta tipos diferenciados y es plural, tanto como las sociedades en las que arraiga la modernidad, cuyos legados y patrimonios históricos son enormemente heterogéneos. Hay sendas distintas que conducen a ella. La segunda, que la evolución no es direccional, aunque tampoco aleatoria, pues exhibe una dinámica o impulso dominante al que las diversas sociedades reales se adaptan o procuran hacerlo en función de sus tradiciones, herencia cultural y estructura social acumulada de las que disponen. Las sociedades reales, en suma, se adaptan al impulso principal o son incapaces de hacerlo en función de sus *activos* y *pasivos* realmente existentes, lo que explica la marcada diferenciación en tipos o la desaparición de algunos. Tercera, que si bien los factores estructurales son decisivos para explicar el trayecto evolutivo de las comunidades humanas, conforme éste se define cada vez cobran mayor importancia la agencia humana (las decisiones de las gentes) y el conflicto social como factores que orientan el trayecto, factores que, por definición, son especialmente imprevisibles. Por ello, el conjunto de la evolución de las comunidades humanas es, a partir de un momento dado, un proceso hecho de subprocesos fundamentalmente indeterminados.

De entre los sociólogos que participan de este movimiento inicial de renovación (Steward, Sahlins y Service son antropólogos, y su objeto, la evolución sociocultural), Nisbet se adscribe con claridad a la preocupación sobre todo metodológica (centrando su trabajo en esclarecer por qué la «metáfora del crecimiento» es una perspectiva errónea y, en consecuencia, también lo es hablar de «*la* modernización»). Lenski, por su lado, y en desacuerdo con Nisbet en varios sentidos, se ocupa sobre todo de cuestiones generales de macrosociología y evolución, así como de reafirmar la tradición clásica fundada en el materialismo y la tecnología como ejes del proceso evolutivo. Es Barrington Moore quien mejor encarna en su obra el cambio de paradigma dentro de la sociología empírica e histórica sistemática. Nisbet y Lenski discuten los fundamentos del paradigma anterior; Moore provoca un cambio de rumbo en relación con él. Esta sección trata de presentar los argumentos que apoyan esa idea.

En términos generales, la ruptura consiste en dejar atrás la «metáfora del crecimiento» y proponer —y probar como más adecuada— la noción de una evolución multilineal. Hacia mediados del siglo XX, la antropología norteamericana produce, en forma de *neoevolucionismo*, una reacción fundamentada en el énfasis en las condiciones materiales de

existencia (tecnología y factores tecnoeconómicos) en contra del evolucionismo clásico. Los antropólogos Steward y Sahlins, en la estela pero también en oposición al determinismo tecnológico de Leslie White, son los primeros en proponer esta vía teórica y metodológica. Steward, influido también por Karl Wittfogel *(El despotismo oriental)*, introduce en el subtítulo de su obra de 1955 el término *multilineal* y subraya que las sociedades no pasan por estadios unilineales de dirección única. Sahlins ofrece un esquema explicativo consistente que disocia la evolución sociocultural de la idea de progreso al proponer una dualidad analítica: la *evolución general*, asociada a la idea de dirección general y creciente complejidad de las comunidades humanas; y la *evolución específica*, relacionada con la adaptación ecológica de las sociedades particulares a ese impulso general. La evolución general garantiza una homogeneidad básica; la evolución específica permite comprender la gran variedad sociocultural por la forzosa disparidad de los procesos de adaptación particulares. La noción clásica de una evolución continua y progresiva queda así expuesta a revisión abierta.

No obstante, es en la obra de los sociólogos de la historia de la segunda mitad del siglo XX donde la noción adquiere un fundamento que es a la vez teórico y sobre todo *empírico* (en el sentido de que la teoría, a diferencia de las anteriores, se apoya en una trabajada base de datos y análisis empíricos); y donde la visión unívoca de la modernización se pone en entredicho. Sinteticemos la obra, inmensamente innovadora en este sentido, de Barrington Moore, en cinco nociones principales. Su propuesta ofrece respuestas renovadas a preguntas duraderas planteadas por la teoría social.

1. El punto de partida de Moore es de orden metodológico: los factores culturales e ideacionales, por sí mismos, son fundamentalmente irrelevantes para explicar el cambio social a gran escala en la historia. El análisis macrosocial de Moore es claramente estructural: para encontrar explicaciones al cambio social a gran escala, el observador tiene que recurrir ante todo a *variables socioestructurales* y las relaciones que se establecen entre ellas: Dice:

> Explicar la conducta en términos de valores culturales equivale a practicar el razonamiento circular. Si nos damos cuenta de que una determinada aristocracia terrateniente se resiste a practicar la actividad empresarial comercial, no vamos a explicar ese hecho afirmando que la aristocracia así lo ha hecho en el pasado o incluso de que es la portadora de ciertas tradiciones que la convierten en hostil a tales actividades: el problema consiste en determinar las experiencias, pasadas y presentes, a partir de las cuales emerge y se mantiene un punto de vista como ése. Si la palabra cultura tiene algún significado empírico es una tendencia, implantada en la mente humana, a comportarse de determinadas maneras específicas «que el hombre adquiere en tanto que miembro de una sociedad», para citar la última frase de la famosa definición de Tylor.

2. Moore practica por primera vez de modo pleno una *macrosociología empírica*. El análisis identifica sus variables (macrosociales) y busca en sus formas de covariación argumentos explicativos de los fenómenos objeto de estudio (en la tradición de la gran macrosociología clásica). Sólo que en su caso el objeto es nada menos que «las rutas históricas principales que conducen del mundo preindustrial al mundo moderno». Sus casos empíricos principales son las sociedades que resultan del impulso de la Modernidad. Un primer grupo (Gran Bretaña, Francia y Estados Unidos), en su esfuerzo por adaptarse al «mundo moderno» (la emergencia o intrusión del mercado en el mundo feudal en las dos primeras) y por medio de «revoluciones burguesas», acaban dando lugar contemporáneamente a sociedades, como dice Moore, «de capitalismo democrático competitivo». Un segundo grupo (Rusia y China), por medio de «revoluciones campesinas», a sociedades de planificación central y dictadura política comunista. Y un tercer grupo (la Alemania y Japón fascistas), por medio de «revoluciones conservadoras desde arriba», a sociedades capitalistas pero totalitarias. Tenemos pues a la vista un trayecto evolutivo, centrado en el orden político, que se genera a lo largo de varios siglos y produce un resultado final muy diverso; y una perspectiva metodológica que predice que en el pasado de esas comunidades, y ante el estímulo o intrusión de la modernidad, ciertos factores favorables y otros desfavorables a la emergencia de democracias políticas se han combinado para determinar los principales tipos societarios contemporáneos (capitalismo democrático, capitalismo totalitario y comunismo de corte estalinista).

3. El análisis comparativo que hace Moore de estos casos se homogeniza por medio de una hipótesis general: el factor crucial para producir un resultado contemporáneo u otro (la «evolución política» de las sociedades en proceso de modernización) es el *papel que desempeñan los principales actores* en escena, y especialmente la *aristocracia terrateniente*, ante la comercialización de la agricultura, así como la forma específica que adopta esa comercialización. Moore, que en términos generales expresa una empatía con la obra de Marx, propone con esta idea una crítica al argumento marxista vulgar, que tacha de «caricatura», de que las revoluciones burguesas son revoluciones políticas que hace esa clase emergente, una vez tiene bajo su control el mundo de la producción económica, con objeto de librarse de una superestructura obsoleta (estado y poder político, en manos de la antigua clase dominante). Contrariamente, dice el autor, un factor crucial es que la antigua clase dominante también puede ella misma transformarse en una nueva clase e introducir la agricultura capitalista en el campo.

4. Los *principales actores en escena son clases sociales y poderes políticos*. Principalmente, la clase capitalista y la clase trabajadora asalariada emergentes, el campesinado y la aristocracia terrateniente, así como la monarquía. La idea de Moore en este punto es también muy contemporánea: la estructura social determina los problemas pero no las soluciones; y según sea la conducta reactiva de cada actor y la interacción entre ellas

el resultado socioestructural final será con mayor probabilidad uno que otro.

Las variables macroestructurales principales con las que opera el autor son tres. La primera, la relación en el tiempo entre la aristocracia terrateniente y la monarquía, que prefigura el bloque de poder y la distribución del poder entre las clases. Apoyándose en la obra del historiador Otto Hintze, Moore presupone que el feudalismo europeo contiene ciertas instituciones que, a diferencia de otras sociedades y culturas, favorecen las posibilidades democráticas, instituciones tales como la noción de inmunidad de ciertos grupos e individuos respecto de la autoridad o la del derecho de resistencia a esa autoridad cuando es injusta. Concluye que sólo en Europa se da ese «delicado equilibrio» entre demasiado y demasiado poco poder real, con un grado sustancial de independencia para la nobleza, que acabará dando un importante impulso a la democracia parlamentaria posterior. Este equilibrio favorece las posibilidades democráticas (Inglaterra), mientras que la persistencia del absolutismo (Rusia) o el predominio de un poder burocrático preindustrial (Alemania) son desarrollos desfavorables para ella.

La segunda variable bajo observación comparada es la respuesta de la aristocracia terrateniente a las exigencias de la producción para el mercado, cuando éste presiona para la transformación de la economía agraria medieval. Cuando la respuesta principal es la conversión de la clase alta terrateniente en empresariado capitalista agrícola, la liberación del campesinado y el uso de trabajo libre asalariado (Inglaterra), aun cuando no arraigue al principio (Francia, EE.UU.) favorece las posibilidades democráticas. Éstas son desfavorables cuando se implanta una agricultura comercial imperativa (Prusia) o cuando sobrevive una enorme masa de campesinos (Rusia), allí donde el impulso comercial de la clase alta terrateniente es débil.

La tercera variable es la relación entre la aristocracia terrateniente y la emergente clase urbana de los burgueses, que prefigura importantes alianzas entre las clases. El famoso *dictum* de Moore coincide aquí con el análisis marxista: «sin burgueses, no hay democracia». La alianza entre ambas clases contra la burocracia real (Inglaterra) favorece las posibilidades democráticas; pero es desfavorable cuando se alían en contra de los campesinos o de la fuerza de trabajo asalariada emergente.

5. La importancia del análisis de Moore para nuestro propósito es doble. Por un lado, es el primero en poner en claro y probar que la modernidad es un impulso que establece unas reglas básicas de juego; pero que la traducción de éstas en formas de organización social (modernización) no es unívoca sino plural. La adaptación de cada sociedad afectada, a lo largo de un período de tiempo muy largo, a ese impulso y en respuesta a sus propias condiciones resulta en tres rutas societarias hacia la modernidad (el capitalismo democrático, el capitalismo totalitario y el comunismo antidemocrático), que deben entenderse como «métodos de modernización» probablemente más interactivos (Veblen y su noción de «las

ventajas del atraso») que alternativos. Lo que la sociología ha tendido a identificar como *la* modernización es en realidad una de estas rutas y la originaria. En segundo lugar, un estudio tan denso y trabajado sobre la perspectiva histórica y multicausal de la modernización, donde teoría y análisis empírico se entretejen, constituye una base sólida para reflexionar sobre la evolución. El único comentario explícito del autor corrobora el sentido del análisis: «El hecho de que cualquier complejo institucional específico se desarrolle primero en un país y después en otro, como hizo el capitalismo en Italia, Holanda, Inglaterra, Francia y los Estados Unidos, no es obstáculo para una concepción en general evolucionista de la historia. Ningún país aisladamente pasa por todos los estadios, sino que sencillamente conduce un desarrollo a una cierta distancia dentro del marco que fijan su propia situación e instituciones.»

En conclusión, *Los orígenes sociales de la dictadura y la democracia* es una obra emblemática de la nueva sociología histórica que inducirá un rico conjunto de estudios macrosociales sobre cambio social y modernización en las últimas décadas (algunos de los más influyentes, los de Theda Skocpol, Dietrich Rueschemeyer, Michael Mann y Jack Goldstone) y que, de cara a lo que intentamos subrayar aquí, tiene la virtud de introducir en la teoría sociológica contemporánea de orientación empírica un enfoque sobre la modernización que se aproxima a la perspectiva multicausal subrayada poco antes por los estudios renovadores sobre la evolución humana.

Esta concepción plural y, por así decir, indeterminada de la modernización (y por ende, de la evolución social) ha continuado su progresión y es, hoy en día, el punto de vista más influyente, aunque no el único. La progresión tiene algunos puntos nodales remarcables, entre otros, en los trabajos de Charles Tilly e Immanuel Wallerstein y los miembros de su escuela del sistema-mundo. Tilly sistematiza las anomalías registradas durante el siglo XX por lo que se refiere a los presupuestos de la macrosociología clásica en lo que denomina «ocho postulados perniciosos del pensamiento social», que considera erróneos. El autor muestra cómo la diferenciación no conduce necesariamente al progreso y, en general, cómo la concepción de una modernización unívoca conduce a la perspectiva obsoleta de la historia natural. La perspectiva que Wallerstein propone subraya el poco sentido de analizar la modernización como un fenómeno de sociedades particulares; el marco apropiado para analizar estructuras, coyunturas y acontecimientos es la economía-mundo capitalista. Su aportación es también renovadora cuando deslinda distintas situaciones de coyuntura larga, a veces muy integradas (en períodos de normalidad y cohesión social), a veces no (como ocurre cuando un sistema mundial inicia sus crisis o rupturas), y sus diferentes niveles de determinación (muy elevado en el primer caso, indeterminado en el segundo). Para todos estos autores renovadores el cambio social como categoría general no existe. La ciencia social que se libera de los «postulados pernicio-

sos» sólo puede hacerlo estudiando por medio de teorías de base empírica cambios sociales específicos tal como se producen en el tiempo: el estudio de estos cambios sociales es, al final, el estudio de la historia. Entre las sociedades no hay una continuidad genética.

La coyuntura histórica del último tercio del siglo XX y principios del XXI está mostrando ser, sin duda, una coyuntura *fuerte* muy relevante de cara a las respuestas abiertas en el seno de la teoría social sobre cómo caracterizar el proceso o procesos de modernización (con la sorpresa de la corta duración del imperio soviético y de la experiencia modernizadora iniciada por la revolución de 1917, el despliegue de la globalización o las preguntas que emergen después del 11-S de 2001 sobre los límites culturales y civilizatorios de la modernidad). Dedicaremos nuestras últimas consideraciones a estas cuestiones.

5. Hacia la sociedad mundial

Hay un denominador común en todo lo anterior: la aguda conciencia de los teóricos de la macrosociología de que las diversas sociedades del mundo se han ido interrelacionando e interpenetrando cada vez más desde que se desencadenó el advenimiento de la Modernidad, en el Renacimiento, hasta hoy. Podrán opinar algunos que modernización equivale a europeización o, mejor dicho, a occidentalización, mientras que otros piensen que los enfrentamientos y conflagraciones dolorosas y trágicas entre clases, facciones, países e imperios que han acompañado la historia moderna no justifican tal noción. En lo que están todos de acuerdo, sin embargo, es que en sus fases últimas la humanidad ha ido entrando en una red única (y, como tal, en un entramado diverso y desigual entre sus partes) que a todos abarca. Las migraciones internacionales, la distribución mediática transnacional de imágenes, símbolos, ideologías y mitos, la generalización de la democracia liberal como fórmula política —aunque con notables excepciones y niveles muy desparejos de calidad democrática efectiva— y así sucesivamente, permiten asumir que ha habido un proceso de *mundialización* de ciertos rasgos y problemas muy cruciales y compartidos (desigualmente) por la mayoría de las gentes y, en alguna circunstancia, por prácticamente todas ellas. La *globalización*, expresión que con fecuencia se usa como sinónimo de mundialización, hace hincapié más bien en el fenómeno de que ciertas facetas o características de la modernidad avanzada se hacen comunes y compartidas simultáneamente a toda la tierra, de modo que no existen más que cuando están globalizadas (valga la redundancia). Es decir, un fenómeno determinado es parte de la globalización (como cuando se dice «el mundo moderno es cada vez más global») cuando serlo es su atributo principal. (Como acaece con instrumentos sin fronteras: Internet, por ejemplo.) También cuando las repercusiones del fenómeno son simultáneas e inmediatas, aunque desiguales. (Piénsese en la distribución de riqueza, el poder bélico, los conoci-

mientos técnicos, los recursos energéticos, el capital humano.) Mientras que el proceso de mundialización es muy antiguo (pues fue iniciado por los grandes imperios ultramarinos preindustriales que circundaban la tierra, como el portugués, el castellano, el holandés y los que les siguieron) y alcanza hoy su madurez, el de globalización difiere de él en otro sentido. Más que poseer uno o varios núcleos con sus periferias respectivas (con las correspondientes zonas que escapan a su influjo) la globalización es más reticular, penetra aún más todas las sociedades y países del mundo y aumenta exponencialmente la interdependencia entre todos ellos.

La distinción entre mundialización y globalización no se nos antoja ociosa, mas tampoco nos parece preciso ser demasiado exigentes con su uso: así, mientras que en la literatura anglosajona se suele usar la expresión «globalización» en entrambos sentidos, en los países de lenguas latinas se emplean ambos vocablos a menudo indistintamente, sin que en el lenguaje coloquial importe demasiado la diferencia.

Sea como fuere, se constata una tendencia hacia una sociedad mundial, o para ser más precisos, a la aparición de un conjunto de sociedades interdependientes y en muchos casos interpenetradas que, juntas, cubren todo el globo. No forman, ni tal vez lo hagan jamás, una única sociedad mundial, pero sí una red de sociedades que dependen o van a depender cada vez más de esa interpenetración e interdependencia. Estos dos rasgos se están transformando en verdaderos requisitos funcionales, para decirlo al estilo de los estructuralistas o funcionalistas clásicos, antes aludidos, de cualquier sociedad moderna.

Un teórico sutil de la evolución, cuya aportación se ha citado más arriba, Ernest Gellner, ha analizado los procesos históricos mediante los cuales la humanidad ha alcanzado semejante situación. Lo hizo con suficiente escepticismo y distancia como para no poder recibir el epíteto de «evolucionista» en el sentido de asumir *a priori* leyes de desarrollo inevitable de la humanidad, así como con suficiente conocimiento del camino recorrido por los seres humanos para poder afirmar que la historia, sociológicamente considerada, posee una indudable estructura, analíticamente identificable. Hemos visto cómo el convencimiento de que hay una *estructura de la historia humana* es también compartida por otros teóricos (Gerhard Lenski, entre los principales). Todos ellos, frente a los clásicos, elaboran sus explicaciones haciendo las necesarias concesiones a las fuerzas del azar y la contingencia, pero también reconocen tendencias históricas claramente estructuradas, a veces por su propia lógica de desarrollo. Tomaremos la obra de Gellner como ilustración de este enfoque, que osaríamos llamar *neo-neoevolucionista* siempre que la noción estuviera libre de cualquier exceso de fe en unas leyes de desarrollo histórico que todavía es imposible enunciar con certidumbre.

Gellner, como otros analistas, parte del hecho de que hay tres grandes etapas identificables en la historia humana. Los pueblos cazadores y recolectores eran incapaces de acumular riqueza, con todo lo que eso conlleva en términos de estructura social, creencias y tamaño de la pobla-

ción. La revolución neolítica, el sedentarismo agrario, abrió inmensas posibilidades a la raza humana: no sólo la vida urbana, sino la acumulación de conocimiento (mítico u objetivo) y su uso, así como la aparición de especialidades, tanto en forma de clases (casta dominante, clerecía, campesinado, esclavos) como de ocupaciones (médicos, arquitectos, letrados, contables, sacerdotes). Cierta lógica interna condujo a algunas de estas civilizaciones agrarias hacia la sociedad industrial, en la que la producción de alimentos se transforma en una ocupación minoritaria y la acumulación y multiplicación de técnicas (la tecnología: estructuras racionales para hacer cosas de forma reproducible) crece de modo exponencial. Mientras que la segunda fase de la humanidad dependió de un solo descubrimiento —la posibilidad de producir alimentos y almacenarlos— la tercera crea una creciente multiplicidad de invenciones y técnicas y, por ende, una perenne mudanza de la estructura ocupacional de la sociedad.

Un elemento crucial en esta dinámica ha sido el hecho de que los humanos, desde un buen principio, y cada vez con mayor intensidad, hemos separado los medios de coerción (el ejercicio del poder y la violencia) de los de conocimiento (la transmisión, difusión, almacenamiento de los saberes) con su correspondiente división del trabajo. El incremento de tal división ha desembocado en la centralidad de las escuelas, universidades, laboratorios y programas tecnológicos y científicos en la modernidad avanzada, la cual no se explica sin esta bifurcación previa. De hecho, el pensamiento racional y analítico, secular, independizado del mítico o el ideológico ha podido encontrar un cobijo precario en un conjunto de instituciones merced a ella. Gracias a los avances de este último se ha podido abrir paso (también precariamente) el pensamiento universalista, superador de lo tribal, independiente y, por lo que respecta a la sociedad humana, promotor de la fraternidad y de lo que podríamos llamar igualitarismo consciente, así como por el respeto a un derecho abstracto, por un lado, y unos conocimientos a veces incomprensibles para la mayoría de la ciudadanía, como son los descubrimientos científicos y la teoría, por otro.

La pluralidad de las sociedades humanas, aduce Gellner, no puede explicarse genéticamente, sólo socialmente. También solamente desde una perspectiva social puede entenderse la estructura de la historia humana: la emergencia del control militar sobre el campesinado (en imperios agrarios, sistemas feudales y otras formas de dominio) apoyado no obstante en castas clericales (sacerdotes, brahmanes, frailes) que a su vez les socavan poder poco a poco, y que conducen a una teología racionalista a su vez promotora de un secularismo que anuncia la modernidad. (Las concepciones weberianas al respecto subyacen en esta explicación, claramente.) No desaparece en los tiempos modernos la esfera de la coerción, la dimensión militar y guerrera. Al acelerarse la actividad innovadora, acumuladora de datos e información, multiplicadora de ocupaciones y especialidades, y facilitadora de la preparación de armas de enorme capacidad destructiva se alcanza la explosiva dinámica que caracteriza la modernidad avanzada. (En abierto contraste con esa misma capacidad de

producir simultáneamente «sociedades del bienestar».) La situación es explosiva también porque, a partir de los ataques terroristas contra los Estados Unidos en septiembre del 2001 y de la reacción ante ellos por parte de varios gobiernos occidentales en los años siguientes, el debate público y académico parece poner crecientemente en duda la capacidad endógena de otras civilizaciones para generar «milagros» parejos al de la modernidad originada por la europea y sus ramificaciones ultramarinas. Se pone así en tela de juicio la sostenibilidad del orden mundial heredado de la Segunda Guerra Mundial y desarrollado a partir de entonces. Habría así motivos bien fundados para pensar que la asociación histórica entre modernidad y capitalismo ha entrado ya, desde la perspectiva del común de la ciudadanía, en la zona de rendimientos decrecientes e incluso negativos.

Por lo que se refiere a la explosiva dinámica de la modernidad avanzada, es tarea de sociólogos pensarla, escudriñarla y evaluar las opciones que un mundo como el nuestro ofrece al ejercicio de la responsabilidad y la libertad. Para ello es menester que quienes se acercan a la disciplina no se detengan solamente en la consideración y estudio de fenómenos sociales circunscritos, los que la microsociología indaga con tanto tino, sino que también tengan presentes los hallazgos y visión de quienes han intentado desentrañar los rasgos esenciales de la estructura general de la historia humana.

Bibliografía

A continuación presentamos una selección de estudios tanto en el campo de la evolución general de la sociedad humana como en el de la modernización y la modernidad, que amplían y profundizan los temas tratados a lo largo del capítulo.

Aguilar, Salvador (2001): *Ordre i desordre. Manual d'estructura i canvi de les societats*, Hacer, Barcelona.

Arbós, X. y Giner, S. (2003): *La gobernabilidad: ciudadanía y democracia en la encrucijada mundial*, Siglo XXI, Madrid, 3.ª ed.

Bell, Daniel (1976): *El advenimiento de la sociedad postindustrial*, Alianza Ed., Madrid.

Bill, J. A. y R. L. Hardgrave (1992): «Modernización y desarrollo político», cap. de Teresa Carnero (ed.), *Modernización, desarrollo político y cambio social*, Alianza Ed., Madrid.

Bock, Kenneth (1986): «Teorías del progreso, el desarrollo y la evolución», cap. de Tom Bottomore y Robert Nisbet (eds.), *Historia del análisis sociológico*, Amorrortu, Buenos Aires.

Bretones, María Trinidad (2001): *Sociedades avanzadas. Manual de estructura social*, Hacer, Barcelona.

Bury, John (1971): *La idea del progreso*, Alianza Ed., Madrid.

Eisenstadt, S. N. (1968): *Modernización, protesta y cambio*, Amorrortu, Buenos Aires.

— (1970): *Ensayos sobre el cambio social y la modernización*, Tecnos, Madrid.

Gellner, Ernest (1994): *El arado, la espada y el libro. La estructura de la historia humana*, Península, Barcelona (ed. original de 1988).
Gil Calvo, Enrique (1995): «Modernización y cambio sociopolítico», cap. 11 de Jorge Benedicto y María Luz Morán (eds.), *Sociedad y política. Temas de sociología política*, Alianza Ed., Madrid, pp. 327-368.
Lenski, Gerhard (1976): «History and social change», en *American Journal of Sociology*, LXXXII, 3, pp. 548-564.
— (1995) con Patrick Nolan, *Human societies. An introduction to macrosociology*, McGraw-Hill, Nueva York.
Mann, Michael (1991): *Las fuentes del poder social, I, Una historia del poder desde los comienzos hasta 1760 d.C.*, Alianza Ed., Madrid.
— (1997): *Las fuentes del poder social, II, El desarrollo de las clases y los Estados nacionales, 1760-1914*, Alianza Ed., Madrid.
Moore, Barrington (1991): *Los orígenes sociales de la dictadura y de la democracia*, Península, Barcelona (ed. original de 1966).
— (1989) *La injusticia: bases sociales de la obediencia y la rebelión*, UNAM, México.
Nisbet, Robert A. (1976): *Cambio social e historia. Aspectos de la teoría occidental del desarrollo*, Hispano Europea, Barcelona (ed. original de 1969).
Polanyi, Karl (1989): *La gran transformación*, La Piqueta, Madrid (ed. original de 1944).
— (1994): *El sustento del hombre*, Mondadori, Madrid, ed. a cargo de Harry W. Pearson.
Sahlins, Marshall y Elman Service (eds.) (1960), *Evolution and culture*, University of Michigan, Ann Arbor.
Service, Elman (1984): *Los orígenes del Estado y de la civilización*, Alianza Ed., Madrid (ed. original de 1975).
Smelser, Neil (1968): «Hacia una teoría de la modernización», cap. 30 de Amitai y Eva Etzioni (eds.), *Los cambios sociales*, Fondo de Cultura Económica, México, pp. 235-249.
Steward, Julian (1955): *Theory of culture change. The methodology of multilinear evolution*, University of Illinois Press, Urbana.
Sztompka, Piotr (1995): *Sociología del cambio social*, Alianza Ed., Madrid.
Tilly, Charles (1991): *Grandes estructuras, procesos amplios, comparaciones enormes*, Alianza Ed., Madrid.
— (1992) *Coerción, capital y los estados europeos, 990-1990*, Alianza Ed., Madrid.
Toulmin, Stephen (1995): *Cosmópolis. La agenda oculta de la modernidad*, Península, Barcelona.
VV.AA. (1999): *Origen y evolución: desde el big bang a las sociedades complejas* Santander: Fundación Marcelino Botín.
Wallerstein, Immanuel (1988): *El capitalismo histórico*, Siglo XXI, Madrid.
— (1990) «Análisis de los sistemas mundiales», cap. de A. Giddens y J. Turner (eds.), *La teoría social hoy*, Alianza Ed., Madrid.
— (1991) *El moderno sistema mundial*, 2 vols., Siglo XXI, México (ed. original de 1974 y 1979).
— (1999): *El futuro de la civilización capitalista*, Icaria, Barcelona.

Capítulo 21

CRÍTICA DE LA MODERNIDAD

por José Enrique Rodríguez Ibáñez

1. La Europa de entreguerras: crítica cultural y renovación teórica

Se ha dicho hasta la saciedad, con acierto, que la crisis de la confianza decimonónica en el progreso —o, lo que es lo mismo, la crisis del programa de la razón moderna en su formulación clásica— irrumpió en escena con el estallido de la Gran Guerra europea y su corolario, la Revolución Rusa.

A partir de 1919, en efecto, el viejo continente no sólo veía cómo su geografía política cambiaba drásticamente, encarando un período de turbulencia social y económica sin precedentes, sino que, a la vez, constataba cómo los cimientos culturales sobre los que se venía asentando reclamaban urgente revisión.

Dichos cimientos eran variados, por supuesto, si bien podrían resumirse en algunas ideas directrices. A saber: 1) que la sociedad se identifica con cada una de las naciones en que se sustenta; 2) que tal mosaico de sociedades nacionales está en condiciones de garantizar la competencia pacífica, el progreso económico y el avance científico y cultural; 3) que el Estado liberal, en sus diversas acepciones, es el instrumento político más adecuado para lograr los anteriores propósitos.

Pues bien, la trágica frontera de 1919, con su marea de agresividad, migraciones políticas forzosas, corrimiento de fronteras y alumbramiento de ideologías y regímenes totalitarios, obligó a replantear toda esa serie de presupuestos. Dos fueron, a mi entender, los principales ejes sobre los que discurrió el esfuerzo de replanteamiento al que me refiero: por un lado, la aceptación crítica de las nociones de «masa» y «masificación» como símiles definidores por antonomasia de las sociedades y culturas de la nueva modernidad entonces en gestación;[1] y, por otro lado, la necesi-

1. Aun a sabiendas de que, en correcto castellano, habría que hablar de «sociedad masa», emplearé en lo sucesivo el término «sociedad de masas» por dos razones: en primer lugar, su implantación léxica y, en segundo lugar, el hecho de que el vocablo correcto es difícilmente utilizable si desea uno referirse de manera simultánea a la sociedad, la cultura y la política «de masas».

dad de mejorar la corriente de fondo del pensamiento crítico (en especial, la herencia de Marx), a la luz de las cambiantes circunstancias. A ambos extremos dedico los siguientes subepígrafes.

1.1. La sociedad y cultura de masas y sus críticos: Mannheim, Ortega, Arendt

La sociedad europea decimonónica, aun estando punteada de episodios bélicos y revolucionarios, no perdió en última instancia, a mi juicio, una imagen de sí misma hecha de comunidades locales y políticas en la que los actores individuales (vecinos, votantes, afiliados) y colectivos (partidos, sindicatos, ayuntamientos) quedaban integrados por un personal conocido y constante.

La crisis de 1914-1919, sin embargo, rompe con este esquema. La movilidad de la población al compás de las convulsiones políticas y el gigantismo imparable de las metrópolis que centralizan las energías históricas e intelectuales hacen que la sociedad, tanto para los teóricos como para los dirigentes, se configure más y más como agregado de seres anónimos, potenciales receptores de consignas, noticias o estímulos al consumo. O, dicho con otras palabras, hacen que la sociedad aparezca como una masa apta para ser movilizada en cualquier sentido, sin que sus integrantes vivan mayor grado de comunicación interna que la simple coincidencia en espacios ocasionales (plazas o avenidas en el curso de manifestaciones y mítines; centros de espectáculos; grandes almacenes; oficinas y fábricas).

No es que las metáforas de la «masa» o la «multitud» no hubieran estado presentes antes en el pensamiento social europeo, que sí lo estuvieron —fundamentalmente de la mano de Le Bon y Freud en los tiempos del paso del siglo XIX al XX—.[2] Pero sí que es verdad que no parece exagerado afirmar que sólo a partir de la primera posguerra mundial la polémica sobre la sociedad y la cultura de masas adquiera carta de naturaleza. Tres son a mi entender los autores que, cada uno desde su punto de vista, teorizan mejor sobre la cuestión: Karl Mannheim (quien adopta una postura de corte socialdemócrata), José Ortega y Gasset (representante del liberalismo crítico) y Hannah Arendt (deudora de un existencialismo de raíz heideggeriana).

Recordemos brevemente las aportaciones de los tres.

Comenzando por Mannheim —intelectual húngaro, exiliado primero en Alemania y, después y definitivamente, en Gran Bretaña—,[3] quisiera

2. Gustave Le Bon publicó su *Psicología de las multitudes* en 1895. En esta obra el autor mantenía que, en situaciones tumultuarias, el individuo supera su patrimonio civilizado para pasar a ser simple integrante de un organismo colectivo de conducta impredecible y alevosa. Sigmund Freud defendió a lo largo de su producción —y, en especial, en su *Psicología de las masas* de 1921— que el individuo que se funde en una masa, lejos de superar su patrimonio filogenético, lo que hace es abdicar de él, retornando al más agresivo estadio previo a la civilización.

3. Para un completo perfil biobibliográfico de Mannheim, véase el volumen monográfico a él dedicado por la *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, n.º 62, abril-junio de 1993. *El hombre y la*

detenerme en su libro *El hombre y la sociedad en la época de crisis* (1935), resaltando en él la faceta de crítico cultural más que la de clásico de la sociología del conocimiento —circunstancia esta que le granjeó indiscutiblemente la publicación de su obra *Ideología y utopía* (1.ª ed. en alemán, 1929; ed. ampliada en inglés, 1936).

Parte Mannheim de apoyar la consolidación de la sociedad de masas por entender que constituye la expresión genuina de la moderna sociedad democrática. Frente a la identificación de la política y la ejemplaridad social con el prestigio nato de los círculos de notables, el autor celebra la irrupción del público en general como gran protagonista de la participación en todos los órdenes —político, cultural y profesional—. Es verdad, continúa Mannheim, que la política y la cultura de masas pueden sufrir un proceso degenerativo si tienden a ser puro consumo indiscriminado de impulsos demagógicos o modas, pero ello no tiene por qué ser inexorable. De igual manera que la nueva sociedad de masas ha sido capaz de acabar con la vieja segmentación de públicos en lo concerniente al consumo cultural y artístico, propiciando el acceso de los bienes culturales hacia la mayoría, arguye el autor, también el ideal democrático florecerá mejor en una época en la que el debate abierto, los actos multidinarios y el contacto con las bases de los movimientos y partidos suplantan a la vieja práctica política basada en la iniciativa de los dirigentes. No obstante, concluye nuestro mismo autor, es preciso que se implante, como *conditio sine qua non*, un Estado planificador de bienes y servicios que garantice la continuidad del gobierno y la administración, impulsando la política educativa y cultural y la pedagogía cívica. En una palabra, el Mannheim teórico de la crisis de entreguerras apuntaba, como solución de recambio, hacia la construcción del Estado de Bienestar en clave socialdemócrata, adelantándose a lo que sólo en la segunda posguerra mundial llegaría a ser moneda común.

Al recordar a Ortega y Gasset, me centraré en su celebérrima obra *La rebelión de las masas* (1929), pasando por alto otras contribuciones como *Meditación de la técnica* (1939), en la que el autor deplora el hecho de que la civilización industrial euroamericana abdique del *ethos* exploratorio y experimental propio de la tecnología, para exhibir una generalizada actitud acomodaticia.

La rebelión de las masas es un libro polémico, escrito en lenguaje coloquial y sujeto a múltiples interpretaciones. La lectura que yo practico de él hace de Ortega un moralista lúcido que echa en falta que la nueva sociedad de masas no haya sido capaz de modernizar, por vía de programas de política meritocrática, el viejo principio de la «aristocracia de los espíritus». Lejos de ello, continúa el autor, Europa ha instaurado por doquier una moral consumista de vía estrecha —la propia de los «señoritos satisfechos»— que conduce a la banalidad en la cultura de masas y a la dema-

---

sociedad en la época de crisis es el título que la edición española de 1936 (Madrid. Ed. de Derecho Privado; versión de Francisco Ayala) dio al original alemán *El hombre y la sociedad en la era de la reconstrucción.*

gogia en la política. Pero Europa —y aquí Ortega hace profesión de fe esencialista— no puede olvidar que su alma colectiva no es otra que el apego al libre raciocinio y al pluralismo que representa la mejor tradición liberal, por lo que, tarde o temprano, superados los señuelos de las imposturas fascista y comunista, retornará al redil. ¿Cómo? Según el autor, arrumbando los viejos nacionalismos belicistas y forjando una unidad paneuropea que haga de ese ideal su mejor ideología. Tal sería el más idóneo tributo que Europa podría pagar a su brillante pasado renacentista, moderno y, sobre todo, liberal.

Me resta referirme a Hannah Arendt, en particular a su monumental obra *Los orígenes del totalitarismo* (1950). Ciertamente, se trata de una autora que no pertenece a la misma generación de Mannheim y Ortega. Pero su producción gira en torno a la típica problemática de entreguerras y, además, sus básicos años de formación transcurrieron en idénticas fechas, a la sombra de su maestro Heidegger.[4]

En el libro mencionado, Arendt ancla el fenómeno de la política de masas y la paralela eclosión del totalitarismo y el antisemitismo en el contexto de migración política forzada que vive el continente europeo de la época. Líderes agresivamente nacionalistas y demagógicos, elites profesionales e intelectuales que temían el fin de su posición social y una población confusamente definida —dada su movilidad interna—, a la que la autora no duda en calificar de «populacho», formarían una suerte de alianza impía, favorecedora del vértigo que conduce a la crisis final de 1939. Anticipándose a las actuales denuncias de las políticas de exclusión y xenofobia —y sumándose también a un moralismo cívico acusado—, Arendt reclamaba un retorno a los primados de la ética civil que debían arrancar de cada una de las conciencias individuales.

Resumidas las aportaciones de Mannheim, Ortega y Arendt, arquetípicas cada una en su estilo en mi opinión, estamos en condiciones de pasar al siguiente subepígrafe.

1.2. El arranque del marxismo cultural y del freudomarxismo: Lukács y Reich

En la perspectiva de la Primera Posguerra mundial y al margen del triunfo de la revolución leninista, el marxismo filosófico contempla una situación de notable desmayo. Para poner coto a tal situación, la Europa de tradición germánica comienza a ensayar vías de revigorización de la crítica marxiana, por lo general tratando de complementarla con otras posturas críticas de la modernidad. En una primera fase de precursores teórico-críticos, destacan los nombres de György Lukács y Wilhelm Reich.

4. En lo relativo a la vida y obra de Arendt, pueden consultarse las siguientes publicaciones: Elzbietta Ettinger: *Hannah Arendt y Martin Heidegger*, Barcelona, Tusquets, 1996 y Rüdiger Safranski: *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, Barcelona, Tusquets, 1997.

Del primero —formado en su Hungría natal y en Alemania y fiel posteriormente al régimen comunista húngaro, aunque con matices— recordaré nada más su innovadora obra, *Historia y conciencia de clase* (1923).

En esta obra, Lukács realiza una lectura de Marx centrada básicamente en el típico concepto marxista de cosificación. Pero la habitual interpretación economicista de tal concepto le parece insuficiente, decidiendo ampliar el ámbito de aplicación del mismo a la órbita cultural. Y será el paralelo concepto de racionalización de Max Weber el que el autor emplee para poner término a su labor de actualización del patrimonio marxista.

En efecto, Lukács ampliaba la crítica de Marx al fetichismo de la mercancía, haciéndola extensiva a la política, el conocimiento y la vida cotidiana, además de a la producción económica. De esta manera, el capitalismo no aparecía simplemente como explotación, sino también como organización autoritaria vertebrada por el Estado y las instituciones. En última instancia, Lukács permanecía fiel a la ortodoxia marxista al preconizar como solución de recambio el triunfo de la clase proletaria erigida en sujeto revolucionario, si bien el núcleo de su crítica ganaba calidad en buena medida al beneficiarse del complemento aportado por Max Weber en su denuncia del sesgo instrumentalizador y burocratizante propio de la sociedad industrial avanzada.

Si el marxismo cultural del primer Lukács resulta más que deudor de Max Weber, el neomarxismo de Wilhelm Reich debe mucho a la influencia de Freud.

No es ningún secreto, en este sentido, señalar la obra del autor recién mencionado, *Psicología de masas del fascismo* (1933), como uno de los hitos de la síntesis entre Marx y Freud que se ha venido en llamar freudomarxismo.

Reich fue un curioso personaje. Médico y psicoanalista vienés, tuvo la rara y dramática habilidad de enfrentarse sucesivamente a los partidos socialdemócratas y comunistas (que le parecían represores y autoritarios), al nazismo y, ya en su exilio norteamericano, al maccarthismo. El núcleo de su trabajo consiste en insertar la crítica de Freud a la represión en el tronco del pensamiento crítico de Marx, en aras de un proyecto global de liberación —personal y social—, entre cuyos pilares debía hallarse la libertad sexual.

En particular, podríamos decir, resumiendo, que la *Psicología de masas del fascismo* se apoya en dos puntos: por un lado, la consideración de la ideología como una fuerza material más y, por otro, la caracterización del fascismo como el autoritarismo de las gentes sexualmente reprimidas.

Para Reich, en definitiva, el fascismo constituía el ejemplo más elocuente de cómo la toma de poder y el ejercicio despiadado del mismo dependían no sólo de la fuerza sino, muy cualificadamente, del efecto morboso de persuasión que logra la canalización demagógica de las carencias afectivas de una mayoría depauperada.

Lukács y Reich son dos fuertes personalidades representativas del proceso de renovación del pensamiento crítico marxista al que hacía referencia al comienzo del epígrafe.

Sin restringirse en exclusiva a la herencia de Marx, sino, más bien, apuntando hacia una ambiciosa teoría crítica integral de la sociedad que desembocara en una crítica cultural de la modernidad adaptada a los tiempos posteriores a Marx, Max Weber y Freud y supiese sintetizar lo mejor de estos tres autores, empezaba a forjarse, en la Alemania de los años treinta, uno de los más notorios movimientos intelectuales o escuelas de teoría social del siglo XX. Me refiero a la Escuela de Frankfurt, a cuyos más grandes clásicos —Horkheimer, Adorno, Marcuse, Benjamin— dedico el siguiente epígrafe.

2. La Escuela de Frankfurt: Horkheimer, Adorno, Marcuse, Benjamin

La Escuela de Frankfurt se denomina así porque nació aglutinada en torno al Instituto de Investigación Social, fundado en 1929 en la Universidad de Frankfurt por un grupo de intelectuales, prácticamente todos ellos de izquierdas y de etnia judía, que buscaban de esa manera interfacultativa, entonces novedosa, escapar a las dificultades de promoción profesional que la conservadora Universidad alemana de la época les auguraba.

La persona que actuó como *alma mater* y gestor continuado del proyecto fue Max Horkheimer. Aparte de él, las figuras más conocidas son Theodor W. Adorno y Herbert Marcuse. Igualmente conocido es Walter Benjamin, cuya vinculación con el grupo fue más intelectual que académica (dado que llevó una vida errante y poco convencional que culminó con su dramática muerte en Port-Bou, tratando de huir de la Gestapo en 1940). La Escuela cuenta con otras personalidades cuyos nombres omito, remitiéndome a las obras recomendadas en las referencias bibliográficas. Sí que mencionaré que autores de talla como el famoso psicoanalista alemán emigrado a los EE.UU., Erich Fromm, el impulsor de la sociología empírica norteamericana de origen austríaco, Paul Lazarsfeld, y el gran sociólogo francés, Raymond Aron, estuvieron vinculados con el proyecto frankfurtiano en uno u otro momento de sus respectivas carreras.

Los frankfurtianos habían recibido una educación de tipo filosófico que ellos aplicaron a la sociedad y a la política de su tiempo. Su instrumento inicial de difusión fue la *Revista de Investigación Social*, publicada primero en Frankfurt, después en París (adonde huyeron exiliados tras el triunfo de Hitler) y, finalmente, en Nueva York (adonde se trasladaron cuando el estallido de la Segunda Guerra Mundial era inminente. Adorno y Horkheimer regresarían más tarde a Alemania, mientras que Marcuse permaneció en los EE.UU., adoptando la nacionalidad de ese país y publicando en lengua inglesa).

El traslado a los EE.UU. pudiéramos decir que terminó de sociologizar la orientación del pensamiento frankfurtiano, si bien el ribete filosófico de este último nunca se disipó del todo.

Los miembros de la Escuela son autores de muchas obras, las más emblemáticas de las cuales resumiremos a continuación.

En general, la producción frankfurtiana la podríamos dividir en dos grandes grupos: por un lado, las obras preocupadas por renovar las bases teóricas y metodológicas de la ciencia social, inaugurando una línea novedosa de investigación; por otro, las obras centradas en plantear una crítica global a la civilización moderna.

Tanto la primera vertiente como la segunda deben mucho a la influencia de tres grandes clásicos: Marx, Max Weber y Freud. Del primero adoptarían primordialmente lo relativo a la crítica del proceso de cosificación de las relaciones sociales que lleva consigo la economía capitalista. Del segundo rescatarían la crítica del sesgo burocratizador y excesivamente racionalizador o formalizante que implica la consolidación del Estado moderno. Finalmente, del tercero aceptarían la idea madre de la represión, entendida no sólo como inhibición de pulsiones individuales sino, fundamentalmente, como rasgo dominante de ciertas fuerzas invisibles, pertenecientes al reino de la cultura y las instituciones. Así pues, los arcos de bóveda sobre los que descansa la teoría frankfurtiana de la sociedad —llamada por ellos «teoría crítica», según veremos inmediatamente— serían los siguientes: los conceptos de cosificación y alienación de Marx; los conceptos de racionalización, formalización y burocratización de Max Weber (resumidos en la noción de «razón instrumental») y la teoría de la represión institucional o cultural de Freud.

De esta triple influencia surgirá el proyecto de erigir una teoría de la sociedad que integre en su mismo planteamiento y desarrollo una crítica de la civilización moderna no solamente económica, política o cultural, sino global o pluridimensional. Esa civilización moderna, además, incluía a todos los países basados en un modelo de desarrollo tecnocrático y, por tanto, también a la URSS, además de a Europa occidental y a Estados Unidos.

Resumiré en lo que resta de epígrafe los dos grupos de la producción frankfurtiana antes mencionados.

2.1. Teoría, metodología e investigación

Por lo que toca a este apartado, sin duda la obra fundamental es *Teoría tradicional y teoría crítica* (1937) de Max Horkheimer, un auténtico manifiesto fundacional.

En este trabajo, Horkheimer se rebela contra una tradición de pensamiento —la «teoría tradicional»— dominada, según él, por el formalismo, es decir, por el apego a la primacía de las fórmulas, las clasificaciones y la codificación prescriptiva frente a la vivacidad, el sentido de apertura y la variedad de la realidad misma. Sus objeciones iban dirigidas contra el monopolio analítico y de neopositivismo lógico de la filosofía de la época (en la cual la Escuela de Viena ejercía ya una considerable influencia),

pero también contra el neokantismo conservador propio de la filosofía moral alemana y, especialmente, contra el derrotero escolástico que el marxismo había ido tomando, tanto en el terreno de la filosofía política socialdemócrata como en la práctica de un Partido Comunista soviético basado en la repetición de eslóganes cambiantes y en la verticalidad de decisiones de una estructura política piramidal y, a la larga, unipersonal.

Es frente a todo ello contra lo que Horkheimer propone su alternativa de «teoría crítica». Esta última debía actuar como antídoto de las tendencias apuntadas (formalismo, neopositivismo, dogmatismo), logrando que el pensamiento social y político recobrara su viveza e inquietud inmemoriales.

Para Horkheimer, la teoría crítica debía ser, ante todo, autorreflexiva. De ese modo, se evaporaría la tentación formalista. El método para lograrlo era proponer una teoría en diálogo constante con el medio social o la comunidad que inspira la propuesta teórica en cuestión y que debe, a la larga, valorarla, incorporándola o rechazándola. Pero ese diálogo permanente con la realidad de origen y destino jamás debería ser normativo o sermoneador, ni mucho menos demagógico ni rodeado de aureola alguna. Por el contrario, su aval debía ser su buena elaboración, su discreta difusión y la modestia de su presentación. En este sentido, es proverbial la ausencia de vedetismo con que la Escuela de Frankfurt difundió durante sus, por lo menos, veinte primeros años de vida la producción intelectual de sus integrantes.

La autorreflexión, igualmente, significaba huir del síndrome del tratadismo o vocación de sistema, dando por descontado que las propuestas teóricas nunca agotan aquello que debaten. De esa manera, la prosa frankfurtiana es, por lo general, fragmentaria, aforística y ajena a la ortodoxia de los géneros narrativos.

Un segundo rasgo de la teoría crítica es su aceptación de la dialéctica como método de tener a la historia y la empiria de lo social como referente inmediatos. Era ésta una nueva forma de combatir el formalismo.

Finalmente, la teoría crítica se proponía ser «práctica» en sentido kantiano. Es decir, contaba con insuflar a su trabajo teórico una vocación o *desideratum* de índole moral, entendido como apelación a la emancipación y progreso permanente del género humano. Eso sí, tal moralismo genérico jamás debía identificarse con religión, iglesia, ideología o partido político de ninguna clase. Por el contrario, el *ethos* práctico tenía que ser un valor entendido que, en última instancia, derivara de la concepción, descripción de problemas y conclusiones del trabajo teórico.

Esta postura, autorreflexiva, dialéctica y moral, fraguó en una determinada línea de investigación social. No obstante, no estaba libre de problemas intrínsecos de envergadura que se ocupó de zanjar el discípulo aventajado de Adorno, Jürgen Habermas.

A este respecto, cabe plantearse las dificultades que acarrea radicalizar, como Horkheimer lo hizo, el ideal de autorreflexividad. En efecto, un exceso en este sentido que lleve el texto teórico a una tensión permanente

entre el fondo y la forma —por ejemplo, evitando la formulación de hipótesis delimitadoras y huyendo del establecimiento de corolarios precisos— puede desembocar lisa y llanamente en la parálisis discursiva. Al fin y al cabo, todo texto constituye un conjunto cerrado cuando se ultima, nos guste o no, por lo que el ideal de autorreflexividad, al margen de su indudable nobleza y carácter enriquecedor de la epistemología de las ciencias sociales, debe tener unos límites. Así lo comprendió Habermas, quien, como explicaremos, siempre concibe la tarea de una teoría crítica de la sociedad como proceso entre aquello susceptible de regirse por las reglas de la autorreflexividad —lo intersubjetivo o plenamente comunicativo— y aquello otro regido sin paliativos por reglas técnicas —el mundo de los sistemas.

Un escollo más de la teoría crítica clásica es su recurrente referencia a la dialéctica como remedio corrector indiscriminado. De esta manera, la tesión entre lo global y lo singular —así como entre lo universal y lo particular— queda invocada como principio metodológico, pero no desarrollada como vía concreta de investigación. Adorno fue consciente de ello en su *Dialéctica negativa* (1966), libro paródico y deliberadamente antisistemático en el que la terminología de Hegel, aun siendo desmitificada en el uso de sus categorías, quedaba sin embargo como manto de amparo final.

Aún más explícitamente defensores de la dialéctica fueron Adorno y Habermas en el famoso volumen colectivo *La disputa del positivismo en la sociología alemana*.[5] Aquí, tanto el maestro como el discípulo se aferraban a una visión de la dialéctica como talismán antiformalista que acaba siendo lamentablemente una cláusula de estilo.

Con posterioridad, Habermas, consciente de que la llamada indiscriminada a la dialéctica puede conducir a excesos historicistas —la dialéctica, al modo marxista vulgar, no sería sino el correcto entendimiento de unas leyes inexorables de la historia—, modificó su terminología de base, apostando no ya por la razón dialéctica, sino más bien por una «razón dialógica», en la que toda posible dialéctica se limita a los márgenes de unos contextos sociales precisos y a unos sujetos de carne y hueso en diálogo comunicativo.

Pero no hace falta esperar a que Habermas, a partir de mediados de los años setenta del siglo XX, desarrolle su camino reformista. Ya antes los clásicos frankfurtianos habían sido lo suficientemente realistas como

5. Véase Theodor W. Adorno y otros: *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Barcelona, Grijalbo, 1973 (ed. orig. alemana, 1969). El libro recoge el debate auspiciado por la Sociedad Alemana de Sociología en Tubinga a primeros de los años sesenta entre Popper y Adorno, al que se fueron sumando otros discípulos y comentaristas. El volumen acabado incluye contribuciones de los «jefes de fila» mencionados y, además, Ralf Dahrendorf, Jürgen Habermas, Hans Albert y Harald Pilot. El «fuego cruzado» central se establece entre los «tándems» Popper-Dahrendorf y Adorno-Habermas (representantes los unos del legado «analítico» y, los segundos, del legado «crítico» y «dialéctico»). Me da la impresión, al cabo de más de treinta años de haberse formulado la polémica, de que es Popper quien sale victorioso de la misma con su espléndida ponencia. En todo caso, la altura de esta *Disputa* es innegable y no habría empacho en parangonarla con la clásica «disputa sobre el método» de la sociología alemana en tiempos de Max Weber.

para saber sacar a la teoría crítica de los atolladeros que la pudieran atenazar, abriendo programas de investigación social aplicada.

A este respecto, hay dos obras colectivas, *Estudios sobre autoridad y familia* (1936) y *La personalidad autoritaria* (1950), sobre las que quisiera detenerme. En ambas, el manifiesto programático de la Escuela divulgado por Horkheimer se concretaba en una manera de hacer ciencia social caracterizada principalmente por dos notas: en primer lugar, la utilización de puntos de partida simultáneamente económicos, políticos y culturales; y, en segundo lugar, la interpretación del orden institucional y sus procesos de cambio como resultado de una interacción permanente entre las psiques individuales, los escenarios próximos de la vida cotidiana, familiar, vecinal y laboral y los órdenes culturales consolidados. Lo más llamativo de todo ello fue probablemente el papel pionero de la Escuela, al saber elevar a las categorías culturales —así, el prejuicio racial, el nacionalismo o el autoritarismo no político sino caracterológico— al rango de variables explicativas primordiales, saliendo al paso del hipereconomicismo e hiperpoliticismo de la época (un ejemplo elocuente de esto último lo constituye, por ejemplo, la insistencia de Horkheimer en subrayar que la centralidad de la clase obrera industrial políticamente organizada como sujeto universal del cambio pacífico o revolucionario no dejaba de ser un acto de fe en vez de una constatación caso por caso).

Entrando ya en las obras mencionadas, diré que *Estudios sobre autoridad y familia* apareció en París, publicada en el período de exilio de los frankfurtianos. Los encargados de dirigir la compilación en que consiste el trabajo fueron Horkheimer, Erich Fromm y Leo Löwenthal. El conjunto recoge aportaciones teóricas (las más notorias corresponden a Horkheimer, Fromm y Marcuse), así como informes y estudios de casos elaborados a base de la información recogida en Europa y los Estados Unidos. La temática es común y consiste en relacionar las estructuras de la autoridad (toda autoridad, no simplemente la política) con una distribución de papeles sociales anclada en el dominio patriarcal, la moralidad estrecha de sacrificio y ahorro y la represión sexual. La expresión más acabada de todo este panorama recaería en la rígida familia de aquel momento histórico abocado al triunfo de los totalitarismos. Se trataría de una familia en la que su «jefe» ejercía un control autoritario sobre todos los restantes miembros —en especial, sobre la esposa—, al margen de la ideología política que pudiera profesar, compensando de esa forma dentro del hogar las frustraciones y humillaciones que pudiera sufrir en los no menos autoritarios ambientes del trabajo, la calle, el orden público y la cultura.

Para fundamentar lo anterior, Horkheimer buceaba por entre los cimientos ético-políticos de la sociedad burguesa clásica, Fromm se inspiraba en la producción psiconanalítica y Marcuse buscaba precedentes en la tradición sociológica alemana.

Los *Estudios sobre autoridad y familia* ahondaban en la tesis de que el autoritarismo, y aun el fascismo, son inseparables de los procesos de interiorización de pautas represivas y recreación cotidiana de esas pautas en

los ámbitos inmediatos de la familia, la escuela, el trabajo, la Universidad, las prácticas partidistas y la cultura consumista. Tal tesis fue considerablemente ampliada y abordada con mayor precisión metodológica en la siguiente obra que deseo evocar, *La personalidad autoritaria*, publicada en 1950 en Nueva York, y firmada por un equipo encabezado por Adorno.[6]

Este voluminoso trabajo es el resultado del encargo que el Comité Judío Norteamericano efectuó al Instituto de Investigación Social dirigido por Horkheimer para que investigara las raíces y potenciales expectativas de crecimiento que el antisemitismo pudiera tener en el seno de la sociedad norteamericana de la posguerra mundial.

Adorno y su equipo indagaron sobre algo todavía más amplio, como lo es el sustrato colectivo de las tendencias autoritarias e incluso antidemocráticas. Para ello partieron de una premisa inicial que formularon así: «las convicciones políticas, económicas y sociales de un individuo forman una amplia y coherente pauta abarcada por una "mentalidad" o "espíritu", expresando las tendencias íntimas de su personalidad». De esta manera, el equipo redactor insistía en un campo y una metodología que ya nos son familiares: el autoritarismo es simultáneamente caracterológico y cultural, personal y colectivo, pudiendo medirse en forma de agregado de personalidades.

La técnica mayoritariamente empleada fue la de la escala de actitud. En realidad fueron varias las escalas diseñadas para la ocasión —antisemitismo, etnocentrismo, conservadurismo político-económico y fascismo—, todas ellas susceptibles de ser volcadas en puntuaciones sometibles a la técnica del análisis de correlación múltiple.

La más famosa de todas esas escalas es la escala de fascismo o, como se la conoce mundialmente, «escala F», cuyos ítems quedaban agrupados en torno a factores tales como el convencionalismo, la sumisión autoritaria, la agresividad, la antisubjetividad, el estereotipo, el poder bruto, la destructividad cínica y el puritanismo sexual.

Las escalas y cuestionarios se aplicaron a muestras no enteramente representativas del total de la población estadounidense, pero sí muy inclusivas de diferentes estratos: estudiantes, trabajadores, amas de casa, profesionales, presos, etc. Una de las originalidades de la investigación fue que aquellos individuos que discriminaban, estadísticamente hablando, por lo alto o por lo bajo en cada una de las escalas eran entrevistados en especial, considerándose su caso un *case-study*. De tal manera que la obsesión frankfurtiana por integrar lo personal y lo colectivo, así como lo cuantitativo y lo cualitativo, hallaba una vía práctica de realización.

En esencia, la «personalidad autoritaria» pura se caracterizaría por una serie de notas que resumo como sigue: acatamiento de supuestas je-

6. La obra fue escrita por Theodor W. Adorno, Else Frenkel-Brunswik, Daniel J. Levinson y R. Nevitt Sanford, en colaboración con Betty Aron, Maria Hertz Levinson y William Morrow. Apareció publicada por la editorial neoyorquina Harper & Brothers con el patrocinio del Comité Judío Norteamericano, dentro de la serie «Estudios sobre el prejuicio» dirigida por Max Horkheimer y Samuel H. Flowerman.

rarquías innatas; respeto reverencial a los puestos de poder; intransigencia; seguimiento de códigos morales y sexuales severos; sentido religioso del trabajo; culto a la fuerza; desprecio a las personas o grupos tildados de heterodoxos, inferiores o marginales.

Las conclusiones señalaban que la sociedad norteamericana de tal período mostraba un perfil altamente conservador, aunque no decididamente prefascista o filofascista, advirtiendo de la necesidad de recordar que la cultura democrática no es únicamente producto de las actitudes de cada individuo, sino también resultado de determinadas prácticas políticas y programas pedagógicos.

El trabajo alcanzó una notoriedad inmediata, levantando una polvareda de comentarios y críticas. De entre estas últimas, la más frecuente fue insistir en que el análisis de los casos límite, mediante estudios cualitativos llevados a cabo por Adorno en su virtual totalidad, adoptaba un tono de terapia psicoanalítica impropio de un informe de psicosociología política. También se dijo, desde apreciaciones de signo opuesto, que Adorno y el Instituto de Investigación Social se habían dejado fascinar demasiado por las técnicas de encuesta y psicometría descubiertas en los EE.UU., abdicando así de su predicado afán autorreflexivo.

Medio siglo más tarde, no creo equivocarme si afirmo que, en efecto, la pugnacidad de Adorno tiene algo de crítica *à la mode* desplegada en un entorno no enteramente familiar para el autor; y que, a la inversa, la utilización de técnicas cuantitativas y cualitativas no llega a alcanzar en todas las ocasiones la debida unidad de conjunto. En cualquier caso, *La personalidad autoritaria* constituye por derecho propio todo un clásico que creó y aún sigue creando escuela en la psicosociología política.

Resumida la línea teórico-metodológica de la Escuela de Frankfurt, recordemos ahora los rasgos predominantes de su crítica cultural de la modernidad.

2.2. Crítica cultural de la modernidad

La segunda —y más divulgada— faceta de la Escuela de Frankfurt es la crítica de conjunto que erige frente a la civilización occidental. La raíz e implicaciones de signo ético-político y cultural de esta última crítica quedan compendiadas en la obra emblemática de Adorno y Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, publicada originariamente en alemán en 1947.[7]

El punto de partida de los autores fue identificar el despliegue de la era moderna con el despliegue de la razón ilustrada que le sirve de base. Así pues, los avatares de la modernidad serían los avatares de la razón ilustrada, que es la razón moderna por antonomasia.

7. Véase Th. W. Adorno y M. Horkheimer: *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Editorial Trotta, 1995. Es ésta la versión más fiable y actualizada en lengua española.

Dicha razón, para Adorno y Horkheimer, comienza a mostrar sus paradojas y problemas antes de que se consolide el capitalismo a mediados del siglo XIX como expresión paradigmática de la sociedad occidental moderna. En efecto, ya la revolución liberal, asociada históricamente con el Estado de planta napoleónica, instaura en la política y en la cultura un determinado *ethos* inherente a las obsesiones ilustradas.

Tal *ethos* consistirá en un exceso de ordenancismo conceptual (u obsesión definidora) que impregnaría a la larga la lucha contra los abusos particularistas propios del Antiguo Régimen, contra los que la Ilustración se sublevó primero en el terreno de las ideas y, después, en el terreno político-revolucionario.

Ante el privilegio, la herencia de sangre, la excepción y el favoritismo, la Ilustración reaccionó con la igualdad ante la ley, los derechos del ciudadano, la exaltación de la ciencia como remedio de los atavismos y la superstición y la promulgación de códigos que previeran la otorgación objetiva de justicia. Pero tal afán de previsión de categorías normativas y clasificatorias puede terminar por embotar las mismas tareas ilustradas, transformándose en predeterminación de conductas y procesos históricos. Por decirlo con palabras de los autores:

> Para la Ilustración cualquier cosa que no se conforme a la regla del cómputo y la utilidad resulta sospechosa [...] La Ilustración se comporta con las cosas del mismo modo que un dictador con los hombres: las conoce en tanto en cuanto las puede manipular [...] La Ilustración es tan totalitaria como cualquier otro sistema. Su falsedad no radica en aquello que siempre le han reprochado sus enemigos románticos; por el contrario, se conecta con el hecho de que para ella el proceso está decidido siempre desde un principio [...] La Ilustración confunde el pensamiento con las matemáticas, concibiendo al mundo como un gigantesco juicio analítico.

Si la razón ilustrada es *per se* desecadora y burocratizante, Adorno y Horkheimer le añaden una nota todavía más acusada cuando recuerdan el momento en el que dicho sesgo se une a otro sesgo aún más poderoso y visible, como es la identificación entre capitalismo y modernidad. A partir de ese momento, la razón moderna o ilustrada pasa a ser una razón eminentemente «instrumental» y servidora de intereses, en el sentido de que abdica de la consecución de fines emancipatorios, contentándose con la simple perpetuación de los medios materiales y organizativos con los que cuenta. Cruzando las críticas de Marx al carácter cosificador de las relaciones sociales en la sociedad capitalista con las críticas de Max Weber al carácter tecnoburocrático de la racionalidad moderna, los autores muestran un designio francamente pesimista de los logros ilustrados: a mediados del siglo XX, lo que queda de la Ilustración es mera mitología (o repetición de fórmulas políticas vacías), seudocientificismo y un ánimo prescriptivo de corte nada menos que totalitario. Las sociedades tecnoburocráticas, al Este y al Oeste, exhiben un fracaso de civilización revestido de etiquetas negativas: guerra, dictadura, exterminio, abuso de poder, domesticación de la cultura.

Se trata de un sombrío panorama cuyo extremo pesimismo hallaría justificación en la fecha de incertidumbre y exilio en la que se concibió el libro. Sin embargo, no conviene cargar las tintas en esta dirección, ya que la *Dialéctica de la Ilustración* posee otros rasgos merecedores de encomio. Así, su pionera vocación interdisciplinar y trangresora de géneros narrativos consolidados y su utilización de arquetipos literarios y artísticos.

Entre los últimos destaca la referencia a *El gran dictador*, de Chaplin, película en la que su creador tuvo el acierto, siempre según Adorno y Horkheimer, de interpretar simultáneamente a Hitler y al barberillo judío que le suplanta, indicando así cómo la víctima y el verdugo entroncan sinuosamente, mediante un tortuoso cordón umbilical hecho de fascinación encubierta, horror, sumisión y rutina. Si los autores aluden al clásico cinematográfico es porque tratan de ahondar en el fenómeno antisemita, entendiendo —también muy pioneramente— que el genocidio nazi es el máximo efecto perverso de la peculiar dialéctica de la modernidad ilustrada.

No obstante, los arquetipos más célebres de la obra son el Ulises de Homero y la Julieta del Marqués de Sade, a los que los autores recurren para ejemplificar lo que a ellos se les antojan personalidades-tipo, masculina y femenina, de la sociedad y moralidad moderno-burguesas.

Ulises es el varón moderno por antonomasia para Adorno y Horkheimer porque concentra los peores vicios de tal espécimen: es mentiroso, calculador (pues sólo convenientemente atado disfruta del placer encantador de las sirenas), depredador de la naturaleza (ésa sería la tarea que esconde la mutilación del Cíclope), acusadamente patriarcal (ya que concibe a las mujeres únicamente en el papel de abnegadas esposas o de prostitutas) y exaltador del matrimonio burgués y el poder por el poder (eso es lo que, en última instancia, trata de apuntalar cuando logre regresar a Itaca).

En cuanto a Julieta, simboliza la doble alienación de la mujer moderna —alienación ante el mercado y alienación ante las relaciones con el varón—. La heroína de Sade se entrega a sus orgías gimnásticamente sin asomo de búsqueda de placer, sino sólo como cuerpo que busca una máxima rentabilidad a sus funciones (en el libro los autores afirman que «Julieta no deja ningún orificio corporal por aprovechar»). Es una ingeniera inconsciente de sí misma que reprime toda potencialidad comunicativa y expresiva.

En una palabra, según Adorno y Horkheimer la modernidad arrolla incluso las virtudes espontáneas, como el coraje, la astucia y el erotismo, degradándolas hasta hacer de ellas una apariencia burlesca de mercadotecnia.

Ahora bien, los autores apuestan al final de la obra por una restauración de la auténtica savia ilustrada. Más allá de falsas promesas ideológicas, oropeles consumistas y profecías mítico-políticas, Adorno y Horkheimer hacían votos en 1947 por la recuperación del discurso y la ciudadanía genuinamente ilustrados, esto es, democráticos, solidarios y liberadores

(pensando probablemente en el programa de intenciones de una República de Weimar que no pudo resistir las embestidas de la crisis de entreguerras).

Si la *Dialéctica de la Ilustración* deja un resquicio de esperanza (anticipadora del clima de recuperación de la posguerra), una obra posterior de Marcuse, *El hombre unidimensional*, aparecida en 1964, se encargará, en cambio, de enterrar toda esperanza.

Ciertamente en este libro Marcuse alcanza un tono de pesimismo radical que lleva a la crítica frankfurtiana a un callejón sin salida. Según el autor, la sociedad occidental de últimos de los años cincuenta y primeros sesenta —en especial la sociedad norteamericana— ha cerrado el círculo de la sumisión. Los poderes ante los que se pliega no son ya los groseros poderes de los totalitarismos sino un poder invisible —la razón tecnológica— que invade la política, la administración y el tiempo de ocio. La «jaula de hierro» de Max Weber deja de ser una metáfora y pasa a ser una descripción de la realidad. Los barrotes de tal «jaula» son quizá transparentes pero no por ello menos eficaces. El libre debate sucumbe ante el «cierre del universo de discurso» y las gentes inauguran una robotizada manera de vivir que Marcuse denomina «administración total».

Ilustraré lo anterior con un pasaje de *El hombre unidimensional* que reza así:

> El proceso mecanizado en el universo tecnológico rompe la reserva más íntima de la libertad y une la sexualidad y el trabajo en un solo automatismo inconsciente y rítmico. La dominación se transforma en administración. Con el progreso técnico como instrumento, la falta de libertad en forma de sujeción al aparato productivo se perpetúa e intensifica bajo la apariencia de libertades y comodidades ilusorias. Escoger libremente entre una amplia variedad de bienes y servicios no significa libertad si estos bienes y servicios son meros controles sociales de una vida basada en el esfuerzo y el temor.

Resulta sorprendente esta conclusión apocalíptica y a todas luces exagerada (parece como si Marcuse recuperara las enseñanzas heideggerianas recibidas en su juventud) en un autor que pocos años antes había dado muestras de optimismo histórico y teórico en una obra no menos célebre, *Eros y civilización*, publicada en 1955. Igualmente resulta sorprendente que Marcuse no detectara en la cultura popular y las tendencias universitarias de los primeros años sesenta la llama de rebeldía que se extendería inmediatamente después por todo el planeta, los Estados Unidos incluidos.

Parece por todo ello razonable considerar *El hombre unidimensional* más como un epígono de la vieja crítica cultural europea de entreguerras, que como la culminación de la crítica cultural de la Escuela de Frankfurt (y así se ocupará Habermas de señalarlo). Contra todo pronóstico, es *Eros y civilización* la obra que mejor representa ese papel desde la sensibilidad contemporánea, dadas sus dotes de detección de tendencias. Y digo contra todo pronóstico porque, en la época de su publicación, el más popular

de los libros de Marcuse se antojó un capricho quimérico, si no fantasioso y gratuito. En él me centro a continuación.

Eros y civilización es una respuesta al interrogante con el que termina el clásico de Freud, *El malestar en la cultura*. En este último trabajo, el padre del psicoanálisis se planteaba que quizás Eros, como potencia permanente del género humano, podría estar en condiciones de levantarse sobre las fuerzas de destrucción e infelicidad representadas por Thanatos, aunque las circunstancias del presente no auguraran un futuro inmediato para ello.

Pues bien, Marcuse acepta el reto freudiano, dándole respuesta positiva. Recordemos brevemente la tesitura defendida por Freud: la especie humana siempre se ha debatido entre los impulsos individuales de búsqueda de placer (representados por el principio de felicidad) y la necesidad de reprimirlos parcialmente con objeto de lograr niveles estables de civilización (acogiéndose a las necesidades de un denominado principio de realidad). Pero ocurre, concluía Freud, que en la época de la civilización industrial, el dominio del principio de realidad llega a ser tan extremo que sofoca el impulso de felicidad de los individuos. Las consecuencias, en la perspectiva de los años treinta, estaban a la vista: guerra, totalitarismo, disciplina autoritaria. La civilización (o cultura) segregaba un malestar o desazón literalmente insoportable y, lo que es peor, probablemente irreversible.

Marcuse acepta que el diagnóstico de Freud era certero en el tiempo en que lo escribió (1930). Sin embargo —prosigue—, en los tiempos de recuperación económica, prosperidad y creciente automatización del trabajo productivo y doméstico —los años cincuenta— en que aparece *Eros y civilización*, ese diagnóstico no tenía por qué ser inexorable. La sociedad contaba con bases materiales para liberarse del exceso de represión cultural heredada de los tiempos de escasez y cambio social acelerado en los cuales quizás fuera imprescindible. ¿De qué manera? Marcuse sugiere que la sociedad avanzada —empezando por los Estados Unidos— debería rebajar el grado de «sobrerrepresión» gratuita que todavía se imponía a sí misma inconscientemente —por vía de horarios rígidos, una moral de trabajo exacerbada y un clima de excesiva disciplina autoritaria en la familia, la escuela y el centro de trabajo—, relajando sus comportamientos y disfrutando de un tiempo libre cada vez menos excepcional. De tal modo, concluía Marcuse, el principio de realidad volvería a sus justos límites, dejando de actuar como lo venía haciendo, es decir, como un tiránico «principio de representación» (es decir, pauta cerrada de papeles y deberes).

En el terreno de las relaciones interpersonales, tal rebaja de «sobrerrepresión» devolvería al erotismo un puesto central (o «polimorfo»), entendiéndolo no ya sólo como simple sexualidad o genitalidad, sino como atmósfera genérica de afecto, compañerismo y vida en común.

Todas las anteriores propuestas —que terminaban en la anticipación de un mundo más estético y reconciliado consigo mismo, representado por los arquetipos de Orfeo y Narciso— fueron tomados hace medio siglo

como simple ensoñación. Y, por supuesto, no le faltan al libro pasajes en los que los arrebatos poéticos ceden el paso a la flagrante cursilería. Sin embargo, no es menos cierto que la tesis de fondo de *Eros y civilización* pudiéramos decir que ha sido corroborada en parte por el esfuerzo de «revolución de las costumbres» que capitaneara la onda de movimientos de rebeldía cultural simbolizados por el mítico año de 1968. Sin que haya que echar las campanas al vuelo, no parece exagerado admitir que las previsiones marcusianas sobre el nuevo clima entre hombres y mujeres, padres e hijos, maestros y alumnos, patronos y trabajadores, dirigentes y dirigidos, etc., han acabado por abrirse camino *velis nolis*.

No obstante, es la crítica cultural de Walter Benjamin —y, en particular las tesis de su trabajo más divulgado, *La obra de arte en la era de su reproducción técnica* (1936)— la que mejor conecta con nuestro cínico, desencantado y posmoderno presente. En efecto, Benjamin se adelantó a su tiempo —como hiciera asimismo Simmel— al concebir la sociedad preferentemente como escenario cosmopolita de ciudades en las cuales el protagonista es un individuo cuyas batallas discurren por entre las ofertas y las polémicas del consumo y los mercados de la cultura y la estética.

Lo que a Benjamin le preocupaba en particular, en el trabajo citado, era la manera en la que el arte en la era de la reproducción técnica —esto es, el arte en forma de libros de bolsillo, libros de arte, láminas, carteles, documentales cinematográficos, etc.— llega, sí, a un público amplio, con lo que indudablemente se democratiza, aunque, a la vez, pierde con su difusión el carácter semirreligioso que poseía en otros tiempos (unos tiempos más elitistas, pero, paradójicamente, con mayor calidad en la oferta de degustación artística). Benjamin se instalaba mentalmente en el período anterior a la cultura de masas, en el cual las obras de arte descansaban en los museos, en las bibliotecas o en los teatros de función no seriada. En ese período la obra de arte sólo podía ser contemplada «cara a cara», y, además, por un pequeño número de privilegiados. Sin embargo, dicha obra era capaz, a cambio, de mostrar a cada visitante el «aura» —o halo seudorreligioso— que transporta la genuina pieza artística, cuyo disfrute, así considerado, era, casi, una «comunión».

Pues bien, la llegada de la reproducción técnica corta con ese «aura» de lo vivido muy de vez en cuando y en exclusiva, inaugurando una contradicción entre democratización del arte y preservación de su carácter «aurático». Benjamin no encontró respuestas claras a este atolladero, confiando en que el nuevo arte —a la manera de Bertolt Brecht— hallara caminos expresivos capaces de conciliar la concienciación política con la dignidad del producto artístico.

Pero esta respuesta no pasa de ser un *desideratum* o reto, que permanece abierto en los debates más actuales en torno a la cultura posmoderna.

Con la referencia a Benjamin culmino la exposición de la crítica cultural de la Escuela de Frankfurt. En este aspecto, lo mismo que en lo relativo a la línea de fondo teórica y metodológica de la Escuela, he venido indicando cómo el discípulo por antonomasia de los frankfurtianos, Jürgen

Habermas, actúa a modo de revisador y modernizador de las posturas y dilemas de sus mayores. A la obra de Habermas, así pues, va dedicado el siguiente epígrafe.

3. La teoría comunicativa de la sociedad de Habermas

La denominada segunda generación de la Escuela de Frankfurt queda representada abrumadoramente por Jürgen Habermas, sociólogo y filósofo, nacido en 1929, discípulo directo de Adorno, investigador del Instituto Max Planck y profesor en la Universidad de Frankfurt hasta su reciente jubilación. No es que no haya otras figuras, dentro y fuera de Alemania, herederas de la Escuela. Ocurre, sin embargo, que Habermas recoge y recrea el legado frankfurtiano con tal fuerza aglutinadora que su peso intelectual sobresale de forma ineludible.

La vasta obra de Habermas toca diversos temas, si bien existe en ella una corriente de fondo consistente en destacar y arraigar en los discursos filosófico y sociológico la dimensión comunicativa de la sociedad. Para ello, el autor recorre un largo itinerario intelectual, cuyas numerosas páginas abogan por la reconstrucción de la base de la teoría social, con las consecuencias de signo metodológico y ético-político que se desprenden de tal empresa.[8] Resumiré su ingente producción, agrupándola en dos subepígrafes similares a los que acabo de dedicar a los *senior* de la Escuela de Frankfurt, esto es, teoría y metodología de las ciencias sociales por un lado y crítica político-cultural por otro.

3.1. Teoría y metodología de las ciencias sociales

Una de las obsesiones de Habermas ha sido siempre deslindar, en el seno de las relaciones sociales, entre aquello susceptible de ser analizado y justificado mediante reglas técnicas (por ejemplo: la gramática o los ciclos económicos), de aquello otro dominado por el factor intersubjetivo y, por consiguiente, escasamente encajable en consideraciones técnicas (por ejemplo: las lealtades políticas o las filias estéticas). Por supuesto que se trata de dos órdenes que no existen en puridad sino que, más bien, domi-

8. Las principales obras de Habermas son las siguientes, por orden cronológico: *Historia y crítica de la opinión pública* (1962); *Conocimiento e interés* (1968); *Ciencia y técnica como ideología* (1968); *¿Teoría o tecnología social?* (en colaboración con Niklas Luhmann) (1971); *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío* (1971); *La reconstrucción del materialismo histórico* (1976); *Teoría de la acción comunicativa* (1981); *Ensayos políticos* (1985); *El discurso filosófico de la modernidad* (1985); *Facticidad y validez* (1992); *Más allá del Estado nacional* (1995); *La inclusión del otro* (1996) y *Verdad y justificación* (1999).

Su obra cumbre, en lo que respecta a la teoría sociológica, es la *Teoría de la acción comunicativa* (ed. esp.: Madrid, Taurus, vols. I y II, 1987). En el plano de la renovación teórico-crítica en general, las obras más relevantes son *Conocimiento e interés* (ed. esp.: Madrid, Taurus, 1982) y *El discurso filosófico de la modernidad* (ed. esp.: Madrid, Taurus, 1991).

nan como rasgo primordial, según los casos, en las diversas manifestaciones del todo social. Y lo hacen porque no son otra cosa que prolongaciones más o menos institucionalizadas de las tendencias básicas de toda psique individual: a saber, la adaptativa (o pasiva) y la volitiva (o activa).

Inicialmente, Habermas entendió ese doble plano como una suma de dos «intereses» complementarios: el técnico y el práctico. El primero desarrollaría la proclividad adaptativa de la humanidad (que se plasma en los aspectos estructurales y organizativos de la sociedad), mientras que el segundo impulsaría la proclividad volitiva (que se plasma en órdenes simbólicos y abiertos como las lenguas, los usos amorosos y artísticos y los estilos de vida).

Se trata de un par complementario de intereses que debe impregnar la práctica histórica si se quieren sortear los excesos del naturalismo (o unilateralismo «técnico») y el voluntarismo (o unilateralismo «práctico»). La conciencia histórica, así pues, tiene que ser para Habermas simultáneamente realista y deseosa del cambio «utópico». Cuando se logra esta simbiosis, continúa el autor, los dos intereses viven correctamente fundidos como caras inseparables de un interés unitario que los trasciende, el «interés emancipatorio» (objetivo central de la teoría crítica).

Pero la tensión entre los intereses técnico y práctico no habría sido desplegada en su puridad ni por la filosofía ni por la política occidentales. Por ello es preciso, siempre según Habermas, releer la tradición filosófica occidental para insuflarle ese ideal de logro del «interés emancipatorio». Tal ideal se conseguirá cuando la teoría sea autorreflexiva y no reduzca su ámbito de aplicación a uno solo de los posibles intereses o caras de la realidad. A esta tarea de relectura y depuración epistemológica dedica Habermas su *Conocimiento e interés*.

En este libro lo más interesante es la manera en que el autor observa en el marxismo clásico un sesgo tecnicista. Consiste este sesgo en concebir el conflicto básico de la sociedad como conflicto que tiene lugar exclusivamente entre estructuras y sujetos de un único plano de la actividad social —el de la producción en sentido estrecho o meramente material—, olvidando que el conflicto permanente entre estructuras y sujetos tiene lugar también en el seno de la producción simbólica (o aspecto intersubjetivo y comunicativo de la sociedad). La dialéctica de Marx, en una palabra, describiría muy bien los conflictos del *homo faber* pero no los del *homo loquens*.

Como alternativa a las anteriores carencias, Habermas explora las propuestas del pragmatismo de Peirce y el historicismo de Dilthey, las cuales le parecen sesgadas hacia el extremo opuesto al de Marx, es decir, el culturalista. Y es en Freud donde cree descubrir una buena fuente de inspiración para la construcción de lo que podría llamarse dialéctica de la cultura comunicativa.

En efecto, los conflictos de la personalidad y los desgarros propios del «malestar en la cultura» freudiano describen a la perfección aquella

faceta no menos conflictiva de la realidad que Marx a la larga eludió. Freud, además, da el paso de tener en consideración no sólo el papel motor de fuerzas y factores colectivos, sino igualmente la interacción permanente entre los sujetos y las fuerzas impersonales de la cultura en escenarios concretos. Y, más aún, concluye Habermas, el modelo de terapia psicoanalítica bien puede constituir una metáfora de lo que debería ser una sociedad democráticamente avanzada, en la cual los actores individuales y colectivos debaten sin fin en un proceso comunicativo que elude la violencia y la exclusión sin obviar el reconocimiento de los problemas y las diferencias.

Con posterioridad a *Conocimiento e interés*, Habermas formalizó y matizó la terminología y las posturas defendidas en esta última obra. Así, abandonó la referencia a los «intereses», sustituyéndolos por facetas o planos de la realidad a los que pasó a denominar «trabajo» e «interacción simbólica». El primero resumiría todo el campo técnico-organizativo, mientras que el segundo integraría el campo comunicativo.

A su vez, Habermas deja de defender genéricamente el método dialéctico, para pasar a referirse a una «razón dialógica» que, actuando a modo de *ethos* de la colectividad, da cuenta del diálogo permanente y problemático entre actores de todo signo al que antes nos referíamos.

Inspirándose en el lingüista Noam Chomsky, en el psicólogo Jean Piaget y en el filósofo moral Lawrence Kohlberg (todos los cuales distinguieron, en sus respectivas investigaciones, entre el contexto normativo en el que se desenvuelven los interlocutores y la propia voluntad de estos últimos), Habermas esboza una primera teoría comunicativa de la sociedad que divide a la misma en tres grandes reinos: el de la «semántica» (es decir, los universales de la técnica, la lengua y la civilización), la «integración» (o suma de marcos sociales) y la «socialización» (o construcción colectiva de sentido cultural).

En ese momento de su producción, Habermas trata de erigir una teoría de la sociedad que se inspire por igual en el materialismo histórico y la filosofía del lenguaje, con el propósito de que *homo faber* y *homo loquens* no vivan de espaldas nunca más. Se trata de un programa que el libro *La reconstrucción del materialismo histórico* hace explícito.

En dicho trabajo, efectivamente, el autor trata de superar el concepto marxiano clásico de «modo de producción», complementando el estudio evolutivo de las formas organizativas de la humanidad de Marx con un esquema paralelo de la evolución de las formas de organización simbólica y moral.

En ese sentido, Habermas distingue cuatro estadios sucesivos que van moldeando la orientación genérica de la acción humana (pues no conviene olvidar que Habermas es muy fiel a la tradición sociológica al entender a la sociedad primordialmente como sucesivo curso de acción social). Dichos estadios son:

— Las «sociedades neolíticas y cazadoras».

— Las «civilizaciones primitivas» (regidas por sistemas mitológicos inmóviles que no dictan especiales obligaciones a los individuos, al margen de rituales esporádicos).

— Las «civilizaciones desarrolladas» (integradas social y moralmente por una religión monoteísta unitaria cuyos preceptos obligan y comprometen a los individuos, forzándoles a protagonizar un determinado designio y a adquirir conciencia histórica).

— Las «civilizaciones modernas» (en las que religión, moral y derecho se autonomizan, cobrando vida por separado. La teología, por su parte, vive un canto de cisne, cediendo la primacía normativa al *ethos* autorreflexivo y a la responsabilidad cívica).

Los pasos teóricos dados en *La reconstrucción del materialismo histórico* son importantes. No obstante, sólo con la publicación de *Teoría de la acción comunicativa* en 1981 pudiera decirse en mi opinión que Habermas termina de formalizar del todo su teoría comunicativa, la cual, más específicamente, tal y como advierte el título de su *opus magnum,* se convierte en una teoría de la «acción».

En efecto, Habermas, como antes afirmé, es deudor de la tradición sociológica, al conceptualizar a la sociedad como proceso o curso de acción. Ahora bien, se trata de una acción «comunicativa» que no coincide con ninguno de los modelos clásicos definidores de la acción social (aunque trate de definirse como alternativa a todos ellos; por cierto, con escasa precisión). La acción comunicativa habermasiana no es una acción teleológica (al estilo de Max Weber) ni normativa (al estilo de Parsons) ni dramatúrgica (al estilo de Goffman y otros interaccionistas «micro»). Habermas se plantea el logro de un concepto integral de acción que no sea solamente creador de sentido, portador de valores o vehículo de conversación. Más allá de todo ello, el autor entiende a la sociedad como un curso de acción que contiene simultáneamente lo estructural y lo intersubjetivo, lo micro y lo macro, lo organizativo y lo intencional. O, como escribe Habermas a partir de esta obra, el «mundo del sistema» y el «mundo de la vida».

Explicaré a continuación con más detalle la génesis y contenido de dicho concepto de acción.

Por lo que respecta a la génesis, Habermas realiza un largo recorrido a través de la teoría sociológica clásica, no de signo diacrónico o cronológico, sino sincrónico o metahistórico. Comienza (en el primer tomo denominado «Racionalidad de la acción y racionalización social») por analizar la teoría de la racionalización de Max Weber, que le parece muy aprovechable, si bien excesivamente inmanentista y como autoposeída por un sino o misión inevitable. Precisamente para tratar de corregir esto último, Habermas recurre a la interpretación dada a Weber por Lukács y, a continuación, a la lectura de la sociedad occidental debida a Adorno. Sin embargo, continúan los problemas, toda vez que la teoría crítica clásica no es capaz, en su opinión, de romper con el inmanentismo weberiano, optando por una defensa de las posibilidades de cambio de la humanidad

hecha de manera tan genérica que elude a los protagonistas concretos de la acción, remitiéndose a un enorme sujeto único y transcendentalizado.

En el segundo tomo del trabajo, «Crítica de la razón funcionalista», el autor busca refugio en un «paradigma alternativo», representado por Mead y Durkheim. Del primero, Habermas acepta su teoría interactiva de la constitución de las identidades y la moral colectiva, aunque manifestando sus reservas ante una visión como la del interaccionismo simbólico clásico que no termina de contar con los escenarios globales de la sociedad. Esto último sí que sabría hacerlo Durkheim —el Durkheim de *Las formas elementales de la vida religiosa*— al proponer un modelo de cambio social basado en la génesis permanente de ideales colectivos, cuyo arranque histórico es la contraposición entre lo profano y lo sagrado. Pero Durkheim, a la larga, es excesivamente culturalista y no presta la debida atención a otras facetas estructurales de la realidad.

Aquí es donde entra en escena Parsons, a quien Habermas considera un gran teórico, no sólo de la acción, sino, fundamentalmente, del cambio social. Lo que más le interesa de Parsons al autor es su presentación de la sociedad moderna como proceso permanente de diferenciación funcional que conduce a la consolidación de subsistemas sociales crecientemente complejos y autónomos. Ahora bien, Parsons, según Habermas, descuida la faceta comunicativa de la sociedad, optando casi en exclusiva por la faceta sistémica. Por todo ello, Habermas termina preconizando una vuelta a Marx, pero un Marx depurado de tecnicismos productivistas por vía de la incorporación a su legado de la teoría weberiana de la racionalización leída en clave diferenciadora parsoniana.

Y es la «acción comunicativa» la que debe pechar con tal carga hercúlea. El vehículo ideado por Habermas para dar contenido a esa misión contempla la acción social como escenario de la tensión permanente entre el «mundo del sistema» y el «mundo de la vida». Son estos rótulos, en realidad, viejos amigos, por cuanto el primero de ellos —el «mundo del sistema»— alude al nivel o zona de la realidad social que antes denominó el autor, bien «interés técnico», bien «trabajo»; mientras que el «mundo de la vida» alude a lo que otrora Habermas denominara «interés práctico» o «interacción simbólica».

En definitiva, el «mundo del sistema» integra todo aquello regido por reglas neutras y perteneciente al reino de lo técnico-organizativo, mientras que el «mundo de la vida» integra el tejido mudable de lo intersubjetivo, opinable e intencional. Ambas zonas de la realidad deben vivir un diálogo fecundo para que pueda hablarse propiamente de sociedad y acción social. De lo contrario, nos encontraríamos ante sociedades (y teorías) exclusivamente normativas y ordenancistas (si sólo se tiene en cuenta el «mundo del sistema») o exclusivamente subjetivistas (si sólo se tiene en cuenta el «mundo de la vida»). Entender la doble faceta de los individuos —como agentes intencionales y como elementos de los sistemas económicos, políticos y sociales— y de las estructuras —como instancias del cambio social y como agregado de iniciativas personales—; he aquí la tarea de la teoría sociológica genuina según Habermas.

Otro rasgo típico de la *Teoría de la acción comunicativa* es que, en ella, parece como si, a la larga, nuestro autor retornara al hegelianismo dialéctico de juventud al presentar la tensión entre el mundo del sistema y el mundo de la vida no solamente en el terreno de lo analítico, sino también en el terreno de la fenomenología de la historia. Remedando —aunque nunca explícitamente— la metáfora de Hegel del amo y el esclavo, Habermas sostiene que el «mundo de la vida» recuperará su dignidad paritaria, con respecto al mundo del sistema, sólo después de haber sufrido, a lo largo de la construcción de la era moderna, un proceso de «colonización» o «desacoplamiento» por parte de las fuerzas sistémicas —fuerzas éstas cuya imponente burocracia quedaría cada vez más al descubierto en un presente como el nuestro dominado por los movimientos sociales y la revolución del conocimiento.

Pero la filosofía de la historia encubierta no es ni mucho menos lo más relevante de esta obra. Lo más interesante para mi gusto es el programa renovado de una teoría crítica de la sociedad que nos propone Habermas. Este programa no demoniza a la tecnología (como hizo Marcuse), sino que sugiere cuáles deben ser sus límites analíticos e ideológicos, y no cae en la parálisis del radicalismo autorreflexivo, sino que propugna vías concretas de indagación. Tales vías, en letra del propio Habermas, son las siguientes:

— El estudio de una realidad sociopolítica occidental que ya en los primeros años ochenta podía denominarse «posliberal» (y éste es el programa de vocación ética y aun jurídica al que se ha volcado preferentemente el último Habermas).

— El estudio de los conflictos en el seno de la familia, en el entendido de que (frente a lo que ocurría en tiempos de los primeros maestros frankfurtianos), la edad crítica no es ahora la infancia, sino la adolescencia y temprana juventud. Como dice gráficamente el autor, el foco de este conflicto habría vivido un desplazamiento, «de Edipo a Narciso».

— El estudio de los medios de comunicación, rompiendo los maniqueísmos habituales y reconociendo que dichos medios, lejos de ser solamente perversos alienadores o soporíferos pedagogos, son el campo de la comunicación por excelencia en la actualidad, y están dotados por ende de posibilidades no desdeñables.

— El estudio de los nuevos «potenciales de protesta» (léase nuevos movimientos sociales y, más ampliamente, reconfiguración del mapa transnacional de actores político-culturales).

Son los anteriores unos programas que, en efecto, han tenido probada continuidad. Sin embargo, lo que a mi juicio propugna el libro con mayor vehemencia, como campo de investigación potencial, es el estudio pormenorizado de las relaciones entre la sociedad civil y el Estado (algo que la sociología contemporánea sigue desarrollando y debatiendo). Eso es lo que se escondería a mi juicio debajo de la apelación a la tensión permanente entre el mundo del sistema y el de la vida.

En cuanto a la plausibilidad teórica de la propuesta de «acción comunicativa», es cierto que se suscitan interrogantes, dada la ambición, ambigüedad y debilidad conceptual de tal modelo. Es por ello por lo que, a este respecto, manifiesto mi acuerdo con Hans Joas, quien afirma que la propuesta de Habermas, más que sintética, es ecléctica, puesto que fuerza un matrimonio imposible entre hermenéutica y funcionalismo.[9]

En cualquier caso, Habermas es fiel a la herencia de sus mayores, al subrayar la centralidad de las variables explicativas de signo cultural. Es ésta una proclividad que ya había manifestado en su obra *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, de 1971. Aquí, Habermas proclamaba cómo en el horizonte de los años de prosperidad inmediatamente anteriores a la crisis mundial de 1973, no eran factores económicos ni políticos convencionales los que explicaban *prima facie* la crisis de legitimación de los Estados del Bienestar sino, preferentemente, factores de índole cultural tales como la desmotivación hacia la moral de trabajo y la pérdida de centralidad de la disciplina de mercado en las sociedades dotadas de abundantes mecanismos de subvención y prestaciones sociales.

Con la mención de esta obra, damos paso a la faceta habermasiana de crítica político-cultural.

3.2. Crítica político-cultural

En este aspecto, lo primero que pienso debe resaltarse es la postura que adopta Habermas en lo referente a la polémica modernidad-posmodernidad.

Dicha postura —expresada en el libro *El discurso filosófico de la modernidad*— pudiera resumirse como sigue: la razón moderna (como sabemos desde los tiempos de Adorno y Horkheimer) padeció una serie de vicisitudes intelectuales e históricas que la hicieron aliada del burocratismo tecnocrático. A finales del siglo XIX y durante el primer tercio del XX surgieron voces críticas de tal derrotero —principalmente las de Nietzsche y Heidegger— que reclamaban una vuelta al horizonte de lo cotidianamente humano. Pero esta crítica, siempre según Habermas, se alía con el reaccionarismo negador de todo proyecto de civilización compleja. La Escuela de Frankfurt también echó su cuarto a espadas naturalmente. Sin embargo, su discípulo por antonomasia arguye que el discurso alternativo que proponen los frankfurtianos no es capaz de sortear la parálisis de una crítica tan extrema que niega las mismas bases técnicas del cambio social. Por fin, concluye el autor, el postestructuralismo francés, años más tarde, saldrá al paso de la exageración de los mitos modernizantes. No obstante, su insistencia en la «deconstrucción» —Habermas dialoga especialmente con Derrida— disolverá la crítica cultural, rebajándola a la categoría de simple crítica literaria.

9. Véase Hans Joas: *El pragmatismo y la teoría social*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 1998, cap. 5.

Frente a todo lo anterior, Habermas reivindica un largo proceso de modernización basado en la progresiva diferenciación funcional de subsistemas simultáneamente conceptuales y empíricos —así: economía y mercado; opinión pública y sistema político; estética e industria cultural; moralidad pública y derecho; ciencia y administración, etc.—. Tal proceso complejiza la vida pública cada vez más, haciendo del debate permanente entre el mundo del sistema y el mundo de la vida algo cargado de retos y frondosidades. Sin embargo, la tendencia, a la larga, aunque está llena de dificultades —como la progresiva «juridificación» del mundo de la vida a la que alude el último Habermas— es la única aceptable y positiva.

La postura de Habermas es, pues, claramente postilustrada y proclive a la profundización de unos ideales y una sociedad modernos cuya onda histórica no ha sido clausurada ni mucho menos.

El fortalecimiento de tal onda, ante las arremetidas del posmodernismo, cree Habermas que debe venir de la mano de la vigorización de la opinión pública, por un lado, y de la renovación del marco democrático, por otro, en el sentido de lograr una democracia «deliberativa», transnacional y cosmopolita.

Lo relativo a la vigorización de la opinión pública constituye el correlato sociopolítico de su teoría comunicativa y tiene una larga historia, ya que su tratamiento por parte del autor arranca de una importante obra, *Historia y crítica de la opinión pública*, publicada en 1962.

En este trabajo, Habermas destacaba cómo una de las facetas distintivas de la primera modernidad es la instauración del espacio social de la opinión pública (en alemán, *Öffenlichkeit*). El autor se refería a la suma de opiniones e influencias desplegadas por el asociacionismo de la sociedad civil en los países más desarrollados de la época dieciochesca, como Inglaterra y Francia. Entre las esferas de lo tradicionalmente privado —familia y patrimonio —y de lo tradicionalmente público (e identificado con lo estatal)— instituciones y gobierno—, se interpondría crecientemente, como rasgo diferencial respecto de épocas anteriores, una red de opinión e influencia que emanaría de los salones y cafés, los clubs de debate, los puntos de vista de las profesiones, la incipiente prensa y las no menos incipientes revistas literarias y de pensamiento.

A lo largo de los siglos XVIII y XIX, ese proceso de constitución de una opinión pública va evolucionando, para desembocar, ya en el cambio del siglo XIX al XX, en un nuevo panorama en el que la opinión pública sucumbe al sensacionalismo de la prensa, la demagogia y la manipulación consumista en aumento. Se trata de un sesgo que crece implacablemente a lo largo de la primera mitad del siglo XX. Y es así como, en la segunda posguerra mundial, Habermas constata la forma en que el viejo ideal de opinión pública se convierte, en Occidente, en una apoteosis de la mercadotecnia y la partitocracia y, en el entonces Este soviético, en una caricatura de la democracia de masas. Paradójicamente —ésta es la amarga conclusión de Habermas—, la calidad de los debates intelectuales y políticos era mayor en la época del liberalismo clásico, en la que no es un se-

creto que se producían graves injusticias y discriminaciones como la prohibición del voto a las mujeres y los no propietarios. Nos encontramos ante un dilema de raíz benjaminiana al que el Habermas de hace cuarenta años no sabía dar respuesta adecuada.

En años posteriores, Habermas ha ido perfilando un tipo de respuesta que se identifica con la defensa del orden democrático como ideal político y moral a partes iguales. La democracia en la que cree Habermas da prioridad al sentido de ciudadanía por encima de las lealtades étnicas o lingüísticas (es célebre su apoyo al principio de «patriotismo constitucional»). Es por ello por lo que el autor es decididamente europeísta. De igual manera, Habermas no se contenta con la democracia socialmente comprometida, típica de la tradición socialista. A ella añade la incorporación de las nuevas demandas de signo pacifista, medioambiental, local o personalista que emanan de los movimientos sociales de la última década.

En definitiva, Habermas piensa en esa democracia «deliberativa» —más que simplemente participativa— que recordábamos anteriormente, la cual traslada al debate público el conjunto de voces articuladas en el seno de una sociedad civil vigorosa. Una democracia que busca el viejo ideal del «ciudadano del mundo» por la senda de una descentralización de poderes compatible con la consecución de un gobierno federal planetario.

Pudiéramos decir, en una palabra, que Habermas se alinea con los defensores del proyecto moderno, adaptándolo a unas circunstancias históricas que propician la adopción de pautas políticas y culturales de carácter reflexivo y deliberativo (y ya no meramente discursivo y normativo).

Dicho esto, estamos en condiciones de concluir el capítulo.

4. A modo de conclusión: de la teoría crítica a la teoría de la sociedad del riesgo

El último párrafo nos ha puesto en la pista de aquello que quisiera sugerir como recapitulación general: esto es, que la larga onda que va de la crítica cultural de entreguerras a la teoría comunicativa de Habermas, pasando por la «edad de oro» de la Escuela de Frankfurt, es ampliamente deudora de las circunstancias históricas definidoras del siglo XX —auge de los totalitarismos, guerra, violencia política y xenófoba, masificación de la cultura y el consumo, etc.—; y que, en consecuencia, embarcada definitivamente la sociedad occidental en el siglo XXI, el catálogo conceptual de la teoría crítica debe renovarse.

Las nuevas pautas definidoras de la sociedad occidental son la mundialización de la economía, la política y la comunicación; la revolución infoelectrónica, con las conocidas consecuencias de cambio drástico en la producción, las finanzas y el empleo, y la crisis ideológica acentuada (y todavía sin resolver, en medio de un confuso panorama en el que los ideales de izquierda se empantanan o pervierten y la matriz del liberalismo democrático es puesta en entredicho).

Pues bien, desde finales de los ochenta, la sociología viene tratando de encontrar categorías teóricas apropiadas para esta nueva situación que sean simultáneamente sólidas en sentido analítico o metodológico y poseedoras de capacidad «práctica» (en el sentido que ya sabemos entraña esta palabra).

Ese esfuerzo teórico se aglutina en torno a un concepto de rapidísima difusión —la «sociedad del riesgo»— al que Ulrich Beck «puso de largo» en 1986, matizando su contenido a partir de los primeros años noventa otros autores de peso como Niklas Luhmann y Anthony Giddens.[10]

La idea central de la tesis de la sociedad del riesgo propuesta por Beck no alude a la inmediatez apocalíptica de la historia corroborada el 11 de septiembre de 2001 (aunque esta fecha marque sin duda un punto de inflexión en la aceptación generalizada del riesgo como rasgo distintivo de nuestro tiempo). Más bien alude a un elemento típico de las sociedades tecnológicas avanzadas, como es el experimentalismo. Estas sociedades, en efecto, habrían superado el estadio de la modernización técnica clásica, inaugurando una época en la cual los nuevos avances de progreso adquieren tal grado de experimentalidad (y, a la vez, ineludibilidad) que resulta casi imposible anticipar sus consecuencias. Piénsese en campos tales como la biotecnología, el comercio electrónico, la enseñanza a distancia, la prevención de epidemias, las políticas de empleo y jubilación, el equilibrio ecológico o la defensa de la biodiversidad, y enseguida se entenderá lo que intento resumir. Son todos ellos campos en los que lo que antes era excepcional —paro, enfermedad, catástrofes, crisis de valores— se convierte en habitual y en los que la adopción de medidas públicas razonables (o aun democráticas) reviste visos problemáticos.

Paralelamente, los marcos de identidad personal y grupal de la «vieja» sociedad moderna —familia, género, trabajo, ciudad, Estado, clase social, filiación política, etc.— viven una erosión y volatilidad tan extensas en el presente que los sujetos y las colectividades no terminan de encontrar su rumbo (permítaseme la vanidad de recordar un rótulo que discurrí para esto en otro lugar: asistiríamos a un «nuevo malestar en la cultura»).

Ante tal situación, Beck toma partido por la herencia ilustrada muy «a la germánica». La sociedad del riesgo debe asumir que se encuentra inaugurando un nuevo ciclo de la modernidad que le obliga a adoptar otro tipo de pedagogía cívica. Los procedimientos de toma de decisión pública tienen que democratizarse y descentralizarse a todos los niveles —gubernamental, regional, municipal, judicial, profesional, científico, educativo, etc.— para que, de esa forma, el riesgo asumido sea responsabilidad común. Por otra parte, la experiencia y marcos de conocimiento acumulados en la primera onda de modernización han de servir como

10. Las obras canónicas sobre la teoría de la sociedad del riesgo son: Ulrich Beck: *La sociedad del riesgo* (Barcelona, Paidós, 1998; ed. orig., 1986); Anthony Giddens: *Las consecuencias de la modernidad* (Madrid, Alianza, 1995; ed. orig., 1990); Niklas Luhmann: *Sociología del riesgo* (Guadalajara, Universidad Iberoamericana/Universidad de Guadalajara, 1992; ed. orig., 1991); Ulrich Beck, Anthony Giddens y Scott Lash: *Modernización reflexiva* (Madrid, Alianza, 1997; ed. orig., 1994).

principios-guía de esas mismas grandes decisiones, incorporándose a la acción pública los ámbitos de gestación del saber; que hoy en día no es patrimonio de individuos aislados ni de expertos aureolados de soberbia, sino que se inserta en el propio tejido social. La segunda modernización, en definitiva, debe ser «reflexiva» (por cuanto tiende a fusionar la previsión con la toma de decisión).

A este respecto, Giddens —que nunca ha ocultado la influencia recibida de la vieja filosofía existencial— es mucho menos optimista, entendiendo que la sociedad del riesgo acarrea para el individuo dosis excesivas de «inseguridad ontológica». Ahora bien, aun admitiendo que la sociedad pueda degenerar en violencia generalizada o en tecnocracia tan sofisticada como invisible, tampoco niega que la modernidad de ultimísima generación pueda igualmente ser capaz de acompasar su andadura, trazando metas de progreso, concordia y liberación personal.

En fin, Luhmann es todavía más optimista que Beck, por sostener que la nueva sociedad tecnológica ha desarrollado tanto sus herramientas de autoconocimiento —el control de los flujos de mercado, el control de las demandas de la opinión pública, el control de las prioridades y efectivos de la investigación científica—, que puede corregirse a sí misma sin cesar, perfeccionando un sistema de gobierno concebido a modo de «tecnología de la comunicación política».[11]

Recapitulando, la tesis de la sociedad del riesgo (al margen de las alternativas sugeridas por cada uno de los autores citados) se asentaría en los siguientes supuestos:

— La sociedad tecnológica y transnacional ha alterado los marcos sociales generadores de identidad, con la correspondiente carga de ansiedad en los individuos que protagonizan tal mutación.

— El cambio acelerado de los contextos productivos crea nuevas fronteras estructurales, así como nuevas escalas de estratificación y movilidad social (las clases pierden consistencia delimitadora y poder de convocatoria; los individuos tejen y destejen su vida a lo largo de proyectos e itinerarios cada vez más flexibles; la volatilidad y la contingencia pasan a ser la norma y no la excepción).

— El espacio y el tiempo se fusionan, en una apariencia de instantaneidad y horizontalidad que rompe las concepciones tradicionales del progreso histórico basadas en las ideas de gradualidad y ciclo.

— La sociedad incrementa su grado de reflexividad, es decir, el grado de modificación de sus tendencias a la luz de las propias construcciones, imágenes u órdenes colectivos de la información, que ella misma creó previamente y perfecciona y codifica sin tregua.

11. Luhmann es partidario de una teoría sistémica de la comunicación en la que el papel de las mediaciones intersubjetivas carece de relevancia. Esta postura es contraria a la teoría comunicativa de Habermas, autor con el que Luhmann polemizó a lo largo de toda su vida. El debate Habermas-Luhmann (o Luhmann-Habermas) sigue constituyendo una inexcusable y riquísima fuente para todo programa de renovación de la teoría social contemporánea.

Los terrenos hacia los que conduce la teoría de la sociedad del riesgo y de la modernización reflexiva concuerdan parcialmente con aquellos hacia los que conducen las últimas elaboraciones habermasianas, aunque no existe una coincidencia total. Incluso comparadas con las de Beck — el más «posthabermasiano» en mi opinión—, las posturas de Habermas en torno a cuestiones tales como la opinión pública y la democracia deliberativa se quedan algo atrás en el tiempo (un tiempo en el que el régimen ciudadano de corte socialdemócrata todavía albergaba certezas).

En lo que sí, en cambio, hay probada continuidad es en el gusto por extraer variables culturales —identidad, conocimiento, comunicación, reflexividad— para la confección de hipótesis idóneas en la investigación social. Si ésta ha sido una constante de la teoría crítica frankfurtiana y neofrankfurtiana (e incluso de la primitiva crítica de entreguerras), no lo es menos, en la actualidad, en la teoría de la sociedad del riesgo. Habrá que esperar la aparición de frutos investigadores de envergadura dentro de la nueva corriente, atravesada ella misma por las perplejidades e incertidumbres a las que trata de dar respuesta teórica.

Referencias bibliográficas

Sobre la sociedad y cultura de masas, la obra más sistemática, mejor documentada y poseedora de mayor relevancia en la literatura española sobre ese campo es *Sociedad masa: crítica del pensamiento conservador*, de Salvador Giner (Barcelona, Península, 1979). La filosofía de Lukács y el freudomarxismo son temas analizados y contextualizados minuciosamente en *La teoría de la cosificación*, de Emilio Lamo de Espinosa (Madrid, Alianza, 1981).

En lo relativo a la Escuela de Frankfurt, cabe decir que la obra de Horkheimer, Adorno, Marcuse y Benjamin está traducida al castellano en su práctica totalidad, si bien en ediciones algo antiguas, disponibles preferentemente en bibliotecas (con la excepción de la *Dialéctica de la Ilustración*, en la versión citada en el texto). Los mejores estudios de conjunto sobre la Escuela son *La imaginación dialéctica*, de Martin Jay (Madrid, Taurus, 1974) y, sobre todo, la monumental *The Frankfurt School*, de Rolf Wiggershaus (Cambridge, Massachusetts, The M.I.T. Press, 1994; ed. orig. alemana, 1986). Merece la pena también acudir al extraordinario libro *Walter Benjamin, Historia de una amistad*, de Gershom Scholem (Barcelona, Península, 1987; ed. orig., 1975).

Dentro de la producción en español acerca de la teoría crítica frankfurtiana destacaría los siguientes títulos: *Las caras del Leviatán. Una lectura política de la teoría crítica*, de Francisco Colom (Barcelona, Anthropos, 1992); *Dialéctica y sociedad irracional*, de José María Mardones (Bilbao, Universidad de Deusto/Mensajero, 1979); *Teoría crítica y sociología* (Madrid, Siglo XXI, 1978), *El sueño de la razón. La modernidad y sus paradojas a la luz de la teoría social* (Madrid, Taurus, 1982) y *La perspectiva sociológica. Historia, teoría y método* (Madrid, Taurus, 1998), los tres de José Enrique Rodríguez Ibáñez, y *La teoría crítica de la sociedad de Habermas*, de Enrique M. Ureña (Madrid, Tecnos, 1978).

Por lo que respecta a Habermas, diré también que su trabajo está satisfactoriamente traducido al español, según anticipaba parcialmente en el texto. De en-

tre las contribuciones españolas centradas en la obra habermasiana mencionaría los títulos de Rodríguez Ibáñez y Ureña ya detallados, así como: *J. Habermas: dominio técnico y comunidad lingüística*, de Raúl Gabás (Barcelona, Ariel, 1980) y *Razón comunicativa y teoría crítica*, de José María Mardones (Bilbao, Universidad del País Vasco, 1985).

La teoría de la sociedad del riesgo (cuyas aportaciones centrales se citan en la nota correspondiente) posee ya un razonable grado de recepción en la literatura española especializada. Véanse, por ejemplo: *Revista de Occidente*, n.° 150, Noviembre, 1993 (número monográfico dedicado a la cuestión); *Globalización, riesgo, reflexividad*, de Ramón Ramos y Fernando García Selgas (comps.) (Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 1999); *¿Un nuevo malestar en la cultura? Variaciones sobre la crisis de la modernidad*, de José Enrique Rodríguez Ibáñez (Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 1999), y *Modernidad y modernización*, de Carlota Solé (Barcelona, Anthropos, 1998).

Impreso en el mes de octubre de 2003
en HUROPE, S. L.
Lima, 3 bis
08030 Barcelona